LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

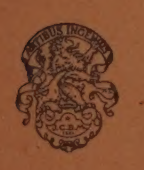
Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch, Max Weber, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band VII. Heft 2.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Abonnementspreis für jeden Band M. 10.—. Einzelpreis eines Heftes M. 4.50.



Die historische Formung.

Von

Georg Simmel (Straßburg).

Der Ausgangspunkt der kantischen Kritik, der »alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangen« läßt, ist nicht unbedingt eindeutig. Es entspräche ihm ungefähr, wenn man den »Anfang« aller Malkunst in das Zeichnen setzte. Wie man damit zwar das erste Glied der Kunstreihe vielleicht bezeichnet hätte, nicht aber den Beginn der ganzen seelischen Entwicklungslinie, die zum Zeichnen und über dieses hinweg zum Malen führt — so mag Erfahrung die früheste Stufe innerhalb der Erkenntnisreihe sein, allein Erkenntnis selbst ist nicht die erste Aktivitätsform des Geistes; andere liegen ihr voran, und wenn man nach dem »Anfang aller unserer Erkenntnis«, also auch ihrer höchsten Stufen fragt, so kann man ihn durchaus noch unterhalb der Erfahrung erblicken, von wo der Weg dann durch diese, als durch eine Zwischenstation hindurchgeht. Die zu der Totalität der Erkenntnis, genau nur als solcher, aufführende Reihe beginnt mit der Erfahrung; als geistige Funktion überhaupt angesehen, setzt sie eine über diese hinaus verlängerte Reihe voraus. Anschaulich wird dies, indem man einen einzelnen Inhalt, der sich irgendwann einmal als ein theoretischer bietet, in seinem vortheoretischen Zustand feststellen und seinen Uebergang in die Erkenntnisform beobachten kann. Man darf jenen früheren (der übrigens noch immer weiter neben dem anderen fortbesteht) den Zustand des »Erlebens« nennen. An ihm haben wir, wie ich glaube, die ursprünglichste Art, in der ein Bewußtseinsinhalt, dem Bewußtseinssubjekt irgendwie objektiv gegenüberstehend, uns zugängig wird. Im Erkennen reagieren gewisse differentielle Seiten unseres Wesens auf die Dinge oder bilden die Vermittlungen unseres Weltverhältnisses; als Erleben aber dürfen wir wohl die von viel breiteren und ganz fundamentalen Schichten vollzogene Antwort unserer Gesamtexistenz auf das Dasein der Dinge bezeichnen, un-

s e r e Seite des Verhältnisses zwischen einem Objekt und der Ganzheit oder Einheit unseres Seins. Im »Erleben« wird das Leben, der intransitivste aller Begriffe, in unmittelbaren funktionellen Konnex mit der Objektivität gesetzt und zwar in einem einzigartigen Modus, zu dessen Einheit sich Aktivität und Passivität des Subjekts, gegen ihren gegenseitigen logischen Ausschluß gleichgültig, zusammenschließen. Es ist der Ausdruck für unser ganz primäres Weltverhältnis, mit ihm fängt also, absolut genommen, auch die Erkenntnis an; sie ist eine durch spezielle Organe hindurchgeleitete Kanalisierung eben dieses Verhältnisses, dessen Träger der zu einer Einheit zusammengeschlossene Gesamtumfang des Subjekts ist. Sie aber vollzieht das Eigentümliche: daß das Objekt, vom Leben aufgenommen und bearbeitet, sich von dieser vitalen Bedingtheit löst und als erkanntes zu einem selbständigen Bilde, in sachlich ideeller Sphäre wird. Ein verstandenes physikalisches Experiment oder ein Lautverschiebungsgesetz sind ganz gleichgültig dagegen, daß diese Sachgehalte uns als erlebte zugängig waren und sind; sie haben das Leben, obgleich es sie trägt, dennoch hinter sich gelassen.

Hier wird nun die Besonderheit der historischen Erkenntnis sichtbar. Werden historische Reihen hergestellt: aus den strategischen Daten eines Feldzuges oder den Werken einer Kunstepoche, aus sich ablösenden Wirtschaftsverfassungen oder den Beschlüssen von Konzilien, oder woraus immer — all dieses sind Objektivitäten, deren jede für sich und deren logische oder technische Konsequenzen in reiner Sachlichkeit erkennbar sind und ohne daß ihr Erlebtsein diese Erkenntnis kategorial bestimmte. Allein insoweit ist die Reihe noch nicht historisch, sondern systematisch. Es fehlt ihr die reale Bewegtheit, die, über jeden Sachgehalt und seine noch so bündige ideelle Verknüpftheit mit anderen kommend, eben diese Verknüpftheit erst wie von innen durchströmt, mit kontinuierlicher Dynamik wirklich eines aus dem anderen entwickelt. Wo nicht die eigentümliche Bewegtheitsform, die wir Leben nennen, zwischen Element und Element eine Verbindung schafft, die wir zwar sprachlich-logisch nur als eine Beziehung der Sachgehalte ausdrücken können, die wir aber als eine noch in ganz anderem Sinne innerliche, kraftmäßige, die Grenzen der Einzelerscheinung nach beiden Seiten hin öffnende m e i n e n — da können wir nicht von Geschichte sprechen. Hegels Bestimmung, daß nur der Geist Geschichte habe, scheint mir dahin zu ergänzen, daß nur der lebendige Geist Geschichte habe. Denn auch das Einzelfaktum der Vergangenheit, der isolierte Begriff, das für sich verständliche objektive Gebilde, zu dem psychische Leistung kristallisiert, ist Geist; aber es ist noch nicht Geschichte. Das wird es erst in der Form des Lebens,

oder: daraufhin angesehen, daß es Erlebnis ist. Dies Leben kann ein individuell konkretes sein, aber auch in erweitertem Sinne das einer gesellschaftlichen Gruppe, oder kann auch, als symbolischer Hilfsbegriff, die Entwicklungsstadien einer Wissenschaft, einer Kunst, einer Technik an sich aufreihen lassen. Immer aber ist es der spezifische Rhythmus des Lebens, zu dessen Wellenbergen und Wellentälern die einzelnen Inhalte sich stetig ordnen müssen, die einzigartige Form, in die sie durch die Tatsache ihres Erlebtwerdens gestellt sind, wodurch sie zum Gebilde Geschichte werden.

Aber dadurch allein, sozusagen von selbst, werden sie es noch nicht. Das Geschehen, das der Gegenstand der Geschichte ist, kann zwar nur ein Lebendiges sein; allein Geschehen überhaupt ist noch nicht Geschichte. Und daraus scheint mir das Grundproblem für alle Theorie des historischen Erkennens zu wachsen: wie wird aus dem Geschehen Geschichte? Sie ist eine Form, in die der Geist das Geschehen und dessen Inhalte bringt. Aber eben doch eine Form, neben der andere das gleiche Material gestalten. Wir können dieses in der Zeitlosigkeit seines rein logischen Inhalts denken, es kann in die Form der Kunst gebracht werden, es kann, immer als dasselbige, in ein Leben eingehen, die Form des Erlebtwerdens annehmen. Indem Inhalte nun, über die letztere hinweg, zu historischen werden, geschehen gewisse Neuformungen mit ihnen, die eben für das Gebilde Geschichte spezifisch sind. Sie werden damit — wie wir es als Bestimmung jeder Wissenschaft erkannten — dem Erleben entrissen, aber doch, wie es wiederum nur der historischen Wissenschaft eigen ist, so, daß bei diesem Transplantationsprozeß die Lebensform mit umgriffen, das Erlebtsein der Inhalte nicht ausgeschieden, sondern umgebildet wird. Ich versuche im folgenden einige dieser Umbildungen zu zeichnen, der spezifischen Differenzen, vermöge deren die Geschehnisse »wie sie wirklich gewesen sind« zu dem geistigen Gebilde Geschichte werden.

1. Es fällt zunächst ins Auge, daß die Geschichte das stetige Geschehen der erlebten Wirklichkeit in gesonderte Reihen zerlegt, die je einem Sachbegriff unterstehen. Universalgeschichte, Weltgeschichte sind unglückliche Ausdrücke. Nicht nur, daß sie einen Umfang der Kenntnis beanspruchen, vor dem deren tatsächliches Maß ein Minimum ist, sondern, was viel wesentlicher ist, diese Begriffe verkünden eine Einheit des Bildes, zu der die Bilder der Einzelheiten zusammengehen oder vielmehr, aus der sie sich entwickeln, die aber gerade für uns nicht erreichbar ist. Denn das bedeutete, daß man jenes allerzeugende Leben der Gattung und der Individuen zum Bilde gestalten könnte, was wir eben nicht können. Zum Bilde werden

uns nur die objektiv gewordenen und darum diskontinuierlich dastehenden Erzeugnisse dieses Lebens, die sich irgendwie jenseits seiner unmittelbaren Einheit stellen — wenn auch, wie wir noch sehen werden, eine gewisse Rhythmik und Symbolik des Lebens sich in ihre historische Ordnung überleiten läßt. Tatsächlich gibt es nur Spezialgeschichten: Geschichte der äußeren und der inneren Politik, der Religion und der Moden, der Medizin und der Kunst, der Weltanschauungen und der Technik, kurz all der Erscheinungen, die wir zwar nach der Zeitfolge aufreihen, deren Auswahl für diese Reihung wir aber nach jenen übertemporären, durch ihren Sachgehalt logisch bestimmten Begriffen vollziehen. Statt der Entwicklung des Totalgeschehens, das sich nach allen Dimensionen, als wären sie nur eine einzige, streckt, konstruieren wir jene eindimensionalen, nebeneinander laufenden Linien von Sonderentwicklungen, durch die wir höchstens hier und da eine Querlinie, abstraktiv gefundene Charaktergleichheiten verbindend, legen können. Was man Universal- oder Weltgeschichte tituliert, ist eine, genau angesehen, äußerliche Zusammenstellung von Stücken solcher Linien in einem literarischen Rahmen.

Die Spaltung und Verteilung der Inhalte, aus ihrer Erlebnisform heraus, in begrifflich geleitete lineare Synthesen, ist das erste und entscheidende Verfahren der Geschichte. Die politische Geschichte eines Herrschers etwa erfaßt aus der Kontinuität eines reichen und nach allen Seiten hin expansiven Lebens die politisch wichtigen Gedanken und Betätigungen und formt daraus seinen politischen und als solchen kontinuierlichen Lebenslauf. Schwerlich ist irgend ein Moment desselben in der Isolierung verlaufen, die diese Konstruktion fordert, sondern in steter Verflechtung mit inneren Ereignissen anderer Provenienz, in Abhängigkeit von allgemeinen Dispositionen des Charakters und der momentanen Stimmung; ganz verständlich wären sie nur aus dem Leben als ganzem; und statt dieses Zusammenhanges, der keiner Wissenschaft erfaßbar ist, erbaut der Historiker einen neuen, von dem Vereinheitlichungsbegriff: Politik aus, der vielleicht in dieser abstrakten Klarheit niemals in das Bewußtsein des Subjekts getreten ist. Schon das Gleichnis ginge zu weit, daß hiermit aus dem vielfältigen Gewebe des Lebens ein einzelner Faden herausgelöst und den anderen gegenüber, in die die Wirklichkeit ihn, tragend und getragen, verspinnt, zu einem selbständigen Gewebe verarbeitet wird. Denn es fehlt die Ununterbrochenheit, mit der die Stücke eines Fadens in sich zusammenhängen; es handelt sich vielmehr um Stücke des Gewebes, die nur gelegentlich und nur teilweise innerhalb des Ganzen mit einander verbunden sind und erst von einem Gesichtspunkt aus, den der Betrachtende als einen allein herrschen-

den und Einheit erzwingenden herbeibringt, eine »Geschichte« bilden[1]).

In Frage steht damit nicht eine Abschlagszahlung auf das eigentlich zu wissen gewünschte Totalgeschehen zu einer Zeit, in einem Bezirk, an einer Persönlichkeit, sondern von vornherein ist die Absicht auf die durch eine Begriffseinheit charakterisierten Teile des Geschehens gestellt. Wir wollen gar nicht wissen, was Richelieu oder Wilhelm von Humboldt von Morgen bis Abend erlebt hat, einschließlich ihrer Speisezettel und ihrer Schnupfen, sondern nur die Elemente ihrer Existenz, die unter den Begriff der politischen Tätigkeit oder einer sonst bestimmten geistigen Aktion gehören, und wollen unter diesen einen Zusammenhang ausfinden, während der reale Zusammenhang ihres Lebens ihre Mahlzeiten und ihre körperlichen oder seelischen Sensationen zu kontinuierlicher Verbundenheit zwischen jene historisch wesentlichen Momente schiebt. Der ununterbrochene Verlauf der Lebensinhalte von einem produktiven, in sich selbst seine letzte Instanz findenden Mittelpunkt her ist ausschließlich der Realität des Erlebens vorbehalten, ihre Synthese von ihrem Sachgehalt und dessen Bedeutung her bleibt der notwendige Weg der Historie.

Nun gibt es freilich eine seelische Tatsache des unmittelbaren und durch sie sogar wesentlich bestimmten Lebens, die gewissermaßen eine Vorform dieser historisch-theoretischen Reihenbildung ist: der Anschluß eines aktuellen Bewußtseinsinhaltes an die vergangenen, die ihm sachlich verbunden sind. Hat man z. B. die Lektüre eines Buches unterbrochen und nimmt sie nach Tagen oder Wochen wieder auf, so schließt sich in uns das jetzt Gelesene an jenes frühere ohne Lücke an, der psychologische Augenblick trägt die durch den sachlichen Inhalt gegebene Fortsetzung, als ob alles inzwischen Erlebte und Gedachte nicht dazwischen läge. Und so verhält es sich offenbar auch mit den wissenschaftlichen Gedanken des Gelehrten, mit den politischen Aktionen eines Fürsten, mit der Durchführung aller vielgliedrigen Pläne, mit dem Ausfechten dauernderer Gegnerschaften. Sogar die unerzwingbare S t i m m u n g, die mit der Produktion eines Werkes verbunden ist, setzt mit dem Augenblick wieder ein, in dem man nach einer Unterbrechung wieder daran geht, und zwar oft gerade in der Nuance, deren es für den unterbrochenen Passus bedarf. Gedanken, Stimmungen, Willensinteressen knüpfen so über erstaunlich lange Intervalle, angefüllt mit absolut heterogenen Inhalten, genau an den Punkt an, wo wir sie fallen ließen. So baut sich unser Leben aus unzähligen Reihen auf, die, indem sie sachlich kohärent

---

1) Ich entnehme einige dieser Formulierungen meinen »Problemen der Geschichtsphilosophie«.

sind, es auch psychologisch sind, deren Stücke aber in dem Zeitverlauf des Seelenlebens sich fortwährend gegenseitig unterbrechen und ablösen [1]).

Die Stücke unseres inneren Lebens, die wirklich in logischer und teleologischer Kontinuität verlaufen, sind genau angesehen, erstaunlich kurz — erstaunlich deshalb, weil die tatsächlich sich herstellende Affinität des Zusammengehörigen uns seine zeitlichen Lükken praktisch so gleichgültig macht, daß wir auf diese Diskrepanz zwischen der zeitlichen und den inhaltbestimmten Reihen unseres Lebens gar nicht zu merken pflegen. Mit der Berufung auf das »Gedächtnis« — die sowieso keine Erklärung böte — ist nichts getan. Denn wesentlich handelt es sich hier garnicht um bloße Assoziation, mit der die jetzige Vorstellung die verwandte frühere heraufbeschwüre, sondern um eine Entwicklung (die keineswegs eine teleologische sein muß) in einem sachlich gelenkten Lebensstrom, der durch die zeitlich getrennten Elemente hindurchgeht und in dem ein jedes nur eine bestimmte Stelle haben kann, während die Assoziation gar keine determinierende Reihenfolge erzwingt; es ist eine dynamische Gerichtetheit, kein bloß assoziatives Nebeneinander, das das spätere Element an das frühere schließt. Dieser Strom hat eine geheimnis-

1) Wir haben hieran das Grundphänomen, von dem bestimmte Grade und Formen das sogenannte Doppel-Ich bilden, beziehungsweise pathologischen Charakter tragen. Es entstehen zum Beispiel in der Trunkenheit Vorstellungen und Handlungen, die aus dem Bewußtsein des ernüchterten Subjekts absolut verschwunden sind, aber bei erneuter Trunkenheit sich sogleich wieder einstellen und sich konsequent weiterentwickeln; wie es auch vorkommt, daß man in der zweiten Nacht dort fortfährt zu träumen, wo man in der ersten erwacht ist, ohne daß man an dem Zwischentag dessen gedacht hätte. Bei Wiederholungen der Hypnose begegnet die genau gleiche Anknüpfung und Fortsetzung, und die Psychiatrie kennt den beglaubigten Fall eines im Somnambulismus vergewaltigten Mädchens, das nach dem Erwachen keinerlei Erinnerung an das Geschehene hatte, im folgenden Anfall aber es sogleich ihrer Mutter erzählte. Den am wenigsten mysteriösen Erklärungstypus für diese Erscheinungen gibt wohl die Ueberlegung, daß man das jeweilige Ereignis doch nicht aus dem gleichzeitigen gesamtpsychischen Zustand herauslösen und für sich allein betrachten darf. Das primäre Vorkommnis ist Wirkung wie Ursache einer bestimmten Verfassung und Richtung des ganzen seelischen Bezirkes, es ist von einem Hof charakteristischer Gefühle und Vorstellungen unabtrennbar umgeben. Indem nun dieser trunkene, somnambule usw. Zustand wiederum herbeigeführt wird, ist man tatsächlich wieder dasselbe gleichbestimmte Wesen, das man vorher war und das ganz begreiflich die in jenem gegebenen Inhalte und Aktionskeime, ihrer inneren Logik gemäß, weiterentwickelt. Jenes Zurückgreifen des normalen Menschen auf die, Anknüpfung bietenden Vorgedanken, über alles Dazwischenliegende hinweg, jenes fortwährende Herstellen begrifflich und praktisch kohärenter Reihen aus zeitlich inkohärenten Stücken geht wahrscheinlich auf das gleiche Wiederentstehen von seelischen Gesamtzuständen zurück, die ihren Bewußtseinskern samt seinen Entwicklungsmöglichkeiten immer wieder in sich tragen.

volle Kontinuität, die sich durch die Intervalle, wie der Totallauf des Lebens sie zwischen dessen Wellen schiebt, sozusagen gar nicht stören läßt. Der seelische Prozeß verwirklicht seine bloß organische, vitale Kontinuität in der eigentümlichen Verflechtung von Reihen, deren Glieder, an jenem, der Zeit parallelen Lauf gemessen, ganz auseinanderliegen. Aber diese bilden jeweils eine zusammenhängende Kette, die nun gleichsam dem inhaltlichen Sinn parallel ist — aber dieser Zusammenhang ist kein bloß ideell bestehender, nur in der Synopsis verwirklichter, sondern eine in realer psychischer Wirksamkeit weitergeleitete Entwicklung. Das dem Sinne nach fortwährend Durchbrochene wächst dennoch, von diesem Sinne geleitet, fortwährend wieder zusammen, während das einheitlich-ganze seelische Geschehen, rein als solches angesehen, jene Durchbrechung zwar vollzieht, aber schließlich doch auch diese Aneinanderreihung in sich schließt, Kraft und Richtung für sie hergeben muß. Man bedenke doch auch, daß die zu einem Lebensverlauf gereihten Inhalte, insofern sie rein von diesem Lebensprozeß her gesehen sind, durchaus den nur als Einheit zu bezeichnenden Charakter tragen können, während sie, von Sachbegriffen her gesehen, in die bunteste, zusammenhangloseste Zufälligkeit auseinandergehen. Das Leben hat eine ganz andere Logik als die Dinge, die Begriffe, die Ideen; aber eine nicht weniger bündige, nicht weniger die Elemente zu Einheit zusammenschließende. Vielleicht ist diese Differenz in den Formen beider Reihen begründet: daß das Leben seine Momente in realer K o n t i n u i t ä t verbindet, während alle rationale Logik ihre Verbindungen zwischen relativ in sich geschlossenen Elementen herstellt. In jener Kontinuität öffnen sich gleichsam die starren Grenzen des einzelnen Inhalts, sodaß er eine viel freiere, weitherzigere Vereinigungsmöglichkeit mit den anderen besitzt, als die verbegrifflichen Inhalte, deren Festgeformtheit mehr von einem Zusammenhang mit anderen übergriffen, als von ihm durchdrungen wird. Das anschaulichste Beispiel einer Existenz, deren vitale Logik es zu einheitlichster Entwicklung gestaltet, während ihre Inhalte sachlich angesehen, im ungeheuerlichsten, oft ganz unbegreiflichen Gegensatz stehen, ist Goethe. Nicht nur, daß alle möglichen praktischen und dichterischen, wissenschaftlichen und rein personalen Betätigungen, produktive und rezeptive Interessen, Offenheiten und Verschlossenheiten in ihm durcheinanderwirbeln, sodaß die Erfülltheit eines Tages oft absolut fremd gegen die des vorigen steht; sondern auch ihrem Wert nach lösen sich die meisterhaften und die ganz mißlungenen Produktionen, die tiefsten Einsichten und die wunderlichen Mißgriffe zo sufällig und zusammenhanglos ab, daß man aus ihnen selbst ihre Aneinanderreihung niemals begreifen würde. Allein, hat

man erst einmal den Rhythmus und das Gesamtbild dieses sich stetig wandelnden Lebens erfaßt, so spürt man in dieser Gegensätzlichkeit und Unlogik seiner Inhalte die wunderbarste Einheit. Gerade durch diese Stadien, dieses Auf und Nieder, diese Affinität des einander Fernsten hat sich, all dieses von innen und als Pulsierungen dieses einzigen Lebens angesehen, eine unabbiegbare Gesetzmäßigkeit verwirklicht, hat eine »geprägte Form lebend sich entwickelt«. An den Erscheinungen dieser Art, die alles Menschenleben durchziehen und in Goethe nur die höchste Spannung und die vollkommenste Entspannung ihrer Problematik besitzen, tut sich die ganze Rätselhaftigkeit des Verhältnisses zwischen Prozeß und Inhalt des seelischen Geschehens auf und legt nahe, dem ganzen scheinbar kontradiktorischen Gegensatz von Kontinuität und Diskontinuität — wie mancher anderen, als zwingend geltenden Alternative — die Gültigkeit für dieses Geschehen abzusprechen; vielleicht verläuft es in einer dritten Form, für die diese Entscheidung nicht notwendig ist, die wir aber noch nicht begrifflich erfassen können.

Uns aber geht hier die bloße Tatsache an, daß sich schon innerhalb des realen Lebensverlaufes Zuordnungen seiner Elemente zeigen, die der Einheit eines Sinnes folgen, unter Gleichgültigkeit gegen das in Hinsicht des Sinnes chaotische, in Hinsicht der Zeitfolge aber kontinuierliche Nacheinander des Erlebens; mit dieser sinngemäßen Knüpfung seelischer Entwicklungsreihen korrigieren wir gewissermaßen die Zufälligkeit, mit der das flackernde, inkohärente (gerade wegen seiner zeitlichen Kohärenz inkohärente) Leben sich aus den logischen oder sonstwie objektiven Reihen der Inhalte bald dieses, bald jenes Stück für seinen Aufbau herausreißt. Besteht hiermit nun auch eine Art Vorzeichnung oder Umrißgleichheit zwischen dem Erlebnis und der Historie, die gewisse Stücke aus jenem unter Einheitsbegriffen zusammenordnet, als einheitliche Entwicklung gelten läßt — so annulliert das doch keineswegs den Richtungsgegensatz in beiden. Indem jene psychischen Reihen sich durch Zurückgreifen über jeden Hiatus hinweg herstellen, wird ja erst ihre Verflechtung und damit der Zusammenhang und die Einheit des vorwärtsdrängenden Lebens ermöglicht. Die Historie aber isoliert gerade die einzelne Reihe, drängt das Lebensganze zurück, zu dem jede sich mit den anderen verwebt, fingiert gewissermaßen ein Leben, dessen Inhalte auf die Schnur e i n e s Begriffes aufgereiht sind, während das wirkliche Leben gerade durch die unzähligen Unterbrechungen der Reihen entsteht, die ein fortwährendes Zurückgreifen, Darüberhingreifen mit sich bringen. Das gelebte Leben gleicht — mit allen Vorbehalten des Gleichnisses — einem Teppich, von dessen vielen Fäden jeder einzelne nur kurze

Strecken weit zutage liegt, während sein Uebriges an der Unterfläche läuft, jene Sichtbarkeiten kontinuierlich verbindend, bei dieser Funktion aber von den anderen, ebenso beschaffenen überdeckt wird; so erst zeichnet das Nebeneinander der Stücke das Muster, das in keinem einzelnen pro rata aufzufinden ist. Die Geschichte aber zieht den einen Faden ganz heraus, macht ihn, als kennte er keine Unterbrechung, sichtbar, und bringt dadurch freilich eine Kontinuität, aber kein Muster zustande.

Dennoch hat dies irgend eine symbolische Beziehung zum Leben, irgendwie ist dieses in die Form, die je ein Begriff bezeichnet, projiziert. Die Form seiner Wirklichkeit ist hier freilich verlassen, aber ein Allerallgemeinstes seines Wesens, wenn auch unkonkret geworden, ist in die begriffsgeleitete Reihung seiner Inhalte übergerettet. Denn wenn ich die politische Geschichte eines Herrschers, die religiöse Entwicklungsgeschichte eines Reformators, die Versuche, Fehlschläge, Erfolge eines Erfinders, die Rechtsgeschichte eines Volkes erzähle, ja die der Subjektseinheit ganz entbehrende Geschichte der Chemie oder der Baukunst — so ist doch die Reihung der aus dem Vollerleben herausgezogenen Inhalte eine von dem Lebensprinzip überhaupt getragene oder durchströmte, im Unterschied gegen eine systematische, auf die Erkenntnis des Sachgehalts als solchen hin orientierte Ordnung. Der Zusammenhang, obgleich von dem Apriori der objektiven Theorie gestaltet, ist doch sozusagen in seiner Qualität noch ein vitaler; er ist zwar von der, überhaupt nicht begrifflich erfassenden und erfaßbaren Lebenswirklichkeit schlechthin getrennt, nicht weniger aber doch auch von den Ordnungen theoretischer oder ästhetischer oder metaphysischer Art, die das Leben nicht einmal symbolisch oder nachträglich oder als Entwicklungsmotiv für die Synthesen oder das Verständnis seiner Inhalte in Anspruch nehmen. Das ist der spezifische Charakter der Geschichte als Erkenntnis, durch den sie sich sowohl von dem Erleben der Inhalte wie von deren rein sachlicher, gegen ihr Erlebtwerden gleichgültig gewordenen Erforschung und Systematisierung unterscheidet: sie hebt die Inhalte des Lebens aus dessen Verwebungsweise und kontinuierlicher Bewegtheit heraus und verknüpft sie, unter der Führung von Sachbegriffen und den Bedürfnissen des Erkennens genügend, zu neuen Sonderreihen; aber innerhalb dieser bleiben sie nun, fühlbar wirksam, Erzeugnisse des L e b e n s, Zeugnisse des Erlebens, sie haben die Nabelschnur, die sie mit dem Blutstrom des Organisch-Seelischen verbindet, nicht gelöst, wie die sachlich systematische Wissenschaft, die von dort aufgenommene innere Bewegtheit vibriert auch durch ihre jetzige Ordnung und schafft die, nur seelisch verständliche, Beziehung von Glied zu Glied. Sie ist die

einzigartige Gestaltungsweise, in der das Erleben, als Sinn und Bewegtheit, als Beseelung und Entwicklung nicht verloren ist, obgleich die Form, in die es seine Inhalte unmittelbar bringt, durch eine gänzlich andere, vom Wissensideal herkommende, ersetzt worden ist. Wenn jede Keimzelle eines Organismus mit allen vererbbaren Vergangenheiten des Geschlechts geladen ist und die Kräfte unabsehlicher Zukunft in sich trägt, ein stetig verbundenes Glied einer staunungslosen Entwicklung, so ist jedes Element einer geschichtlichen Reihe ein Symbol davon. Die Reihe ist so ausgewählt und konstruiert, daß jeder Punkt in ihr nur durch die vorhergehenden historisch verständlich ist und daß nur er die nachfolgenden verständlich macht. Nur eine solche Reihe definieren wir als eine historische, nur dies gibt ihr, obgleich sie ein begrifflich geistiges Gebilde, kein vitales ist, obgleich die Verbindung ihrer Glieder eine völlig andere als die vom Leben gestiftete ist, die unvergleichliche Beziehung zum Leben, das seine kontinuierliche Entwicklung auf ihre Reihen in tausendfacher Verteiltheit symbolisch übertragen hat. Gewiß ist die Geschichte eine Form, die durch die Kategorien ihrer Inhaltsordnung sich völlig von dem Erleben dieser Inhalte scheidet; allein Scheiden ist etwas anderes als von vornherein Gleichgültig-Sein. Trotzdem sie das Erlebte durch Sonderung und neue Synthese zu einem ganz neuen Gebilde macht, bleibt es doch für ihre Formen und Inhalte unverlierbar, daß sie zwar das Erleben hinter sich gelassen haben, aber immer Formen und Inhalte des Erlebten als solchen sind.

2. Wenn man dem im Vorangehenden berührten Verhältnis zwischen dem Leben als solchen und seinen Inhalten, die eigene Totalitäten bilden, weiter nachgeht, so ergibt sich unmittelbar, daß von den letzteren her gesehen die einzelnen Abschnitte des Lebens als Fragmente erscheinen. Die Erkenntnis, die selbst für den einzelnsten Gegenstand den kosmischen Totalzusammenhang fordert, für jeden Begriff die ganze Pyramide der über- und untergeordneten; die Sohöpfung künstlerische oder andere, über der wie ihr Astralleib eine immer nur zu ahnende Vollendung schwebt; das praktische Verhalten, von dem aus der Anspruch an ethische Kräftigung und Reinigung noch immer weitergeht — alles dies gibt das Bild ideell vollkommener Welten, durch die jedes einzelne Leben hindurchpassiert, bald dieses bald jenes Stück ihrer als seinen Inhalt realisierend. Insoweit dieser Inhalt in den sachlichen Zusammenhängen seiner jeweiligen Welt steht, harmonisch oder kontinuierlich ihrer Ganzheit eingeordnet, seinen Sinn und Umfang darin völlig auswirkend, ist er kein Fragment. Das wird er erst, wenn er, aus diesen ideellen oder realen Zusammenhängen gelöst, in der von ganz anderen Forderungen her erwachsenden Ganzheit

und Einheit eines Lebensverlaufes auftritt. Dieser erscheint nun aus Bruchstücken möglicher Erkenntnisse, möglicher Konsequentheit von Handlungsreihen, möglicher Vollendungen mannigfachster Art zusammengesetzt. Darum braucht das Leben an seinem eignen Sinn, seinen eigenen Triebkräften gemessen, noch keineswegs ein Fragment zu sein, selbst die Inhalte seiner einzelnen Abschnitte brauchten es nicht, da sie hier gleichsam in dem Lebensstrom aufgelöst und von vornherein durch diesen in ihrer Form bestimmt sind. Dennoch bleibt dem Leben auch von dieser Blickrichtung her der Fragmentcharakter nicht erspart. Einmal als ganzem, wenn es an seiner überzeitlichen Idee gemessen wird; aber darauf ist hier nicht einzugehen, weil es nicht auf eine historische Apriorität führt, wohl aber werden wir dies von anderen, als Fragmente charakterisierten Seiten des menschlichen Phänomens feststellen können. Daß solcher Charakter besteht, offenbart sich sehr oft nur an seiner Korrektur: gewisse geistige Vornahmen geben sich als »Ergänzungen« zu erkennen und von diesen gleichsam zurückrechnend, müssen wir ihren Kern, dasjenige, woran sie sich ansetzen, als Fragment bezeichnen.

Zunächst ergibt sich eine solche, von der Geschichtsbildung dann aufgenommene Ergänzung innerhalb der täglichen Praxis daraus, daß wir das Individuum dauernd unter allgemeinen Begriffen betrachten, als Bestandteil allgemeiner Kategorien auffassen, seien diese logisch-psychologischer, seien sie gesellschaftlicher Art. Gemäß instinktivem Eindruck oder genauerer Kenntnis, hält ein Mensch den anderen für klug oder dumm, großzügig oder kleinlich, sittlich oder gewissenlos, kurz für einen qualitativ bestimmten Typus Mensch. Nun versteht es sich freilich von selbst, daß ein Individuum nicht *nur* klug oder dumm etc. ist, diese Bezeichnung vielmehr unzähliges an ihm unberücksichtigt läßt. Allein indem und vielleicht gerade weil sie eine Verkürzung des Menschen darstellt, erhöht sie die spezielle Nuance, in der er die Eigenschaft darstellt, in eine breitere Allgemeinheit; mit dem Urteil: er ist klug oder dumm, wird das Individuelle seiner Verstandesbeschaffenheit zu etwas Ueberindividuellem ergänzt; und werden zudem die einzelnen Gedanken und Handlungen, die die fragliche Qualität tragen, gewissermaßen über den Kopf aller anderen zu einer einheitlichen Färbung des ganzen Menschen zusammengefügt, die tatsächliche Diskontinuität der Momente seines Wesens und seiner Geschichte, die wirklich diese Qualität tragen und offenbaren, werden prinzipiell für ihn zu einem Immer und Ueberall ergänzt. In den praktischen Beziehungen zu den Mitlebenden ist dafür gesorgt, daß solche Ergänzungen der Teilaspekte einer Existenz ein bestimmtes Maß halten, sich gegenseitig korrigieren, vor allem erinnert der Totalein-

druck der lebendigen Persönlichkeit immer daran, daß sie nicht auf das Schema einer allgemeinen Kategorie zu reduzieren ist. Sobald sie aber in der historischen Perspektive steht, die unmittelbar überhaupt nur einzelne Beschaffenheiten oder Kraftäußerungen sichtbar macht, ist die Ergänzung des So-Gesehenen zu einem Gesamtphänomen eigentlich unvermeidlich, indem das unendlich Komplizierte, schillernd Flutende des individuellen Lebens von einem mehr oder weniger allgemeinen Begriff überdeckt ist. Denn jede einseitig herausgehobene Qualität eines solchen Lebens ist etwas Allgemeines, mit vielen Geteiltes, individuell ist nur der Totalumfang eines Lebens mit all seinen Mannigfaltigkeiten oder auch Widersprüchen. Und das wird auch dadurch nicht geändert, daß sich eine Persönlichkeit in unserem historischen Wissen unter mehrere solche allgemeinen Begriffe stellt, zu denen fragmentarisch gegebene Züge sich ergänzen. Diese liegen dann gewissermaßen übereinander oder nebeneinander, das Individuum steht unter mehreren Allgemeinheiten, von denen jede aber die Ausweitung einer partikularen Festgestelltheit zur Färbung der Gesamtpersönlichkeit ist. Man mache sich doch klar, wie geringfügig und isoliert, gegenüber dem unabsehlichen Reichtum eines wirklichen Lebensverlaufes, dasjenige ist, was man von der Mehrzahl der historisch gewußten Persönlichkeiten wirklich weiß. Allein mit eben diesem begnügen wir uns nicht, sondern diese Einzelheit, meistens nur eine Ausladung der Persönlichkeit, mit der sie in ein großes überpersönliches Geschehen hineinragt, wächst zum Gesamtcharakter der Persönlichkeit überhaupt aus. Denn es gehört zu den apriorischen Funktionen, durch die der Mensch zur Vorstellung des anderen Menschen wird, daß er ihn als Lebensganzheit vorstellt, gleichviel welchen Umfang das dazu verfügbare Material hat. Aber gegenüber dem Lebendigen und gegenüber dem historischen Menschen geschieht dies in zwei prinzipiell verschiedenen Griffrichtungen. Das Bild des ersteren gestalten wir nach einer eigentümlichen Intuition, die uns, oft auf den ersten Blick, seine Totaleinheit zugängig macht — zutreffend oder verfehlend, scharf umrissen oder verschwimmend, klar bewußt oder dumpf instinktmäßig. Irgend ein wahrgenommenes Faktum seines Lebens mag uns hierbei leiten, meistens aber wird umgekehrt Bild und Deutung seiner einzelnen Wesensäußerungen von diesem einmal gewonnenen Aspekt seiner Wesenswurzel her geformt. Die historische Blickbahn aber, der dieser Ausgangspunkt versagt ist, muß den entgegengesetzten wählen: das überlieferte einzelne Verhalten, dessen Charakterqualität wirklich »ergänzt«, das heißt zum Charakter jenes Ganzen, jener geschlossenen Persönlichkeits-Einheit verbreitert oder vertieft wird. Natürlich sind diese Gegenrichtungen in solcher Schärfe

nur begrifflich geschieden. Das tatsächliche Erkennen auch des gegenwärtigen Individuums ist fortwährend von der eben bezeichneten Vorstellungsweise durchflochten; sie gehört zu den Einstellungen, mit denen wir, jenseits aller wissenschaftlichen Absichten, Historiker sind; gerade wie umgekehrt auch im geschichtlichen Erkennen jenes intuitive, jenseits aller faktischen Einzelheiten gestaltete Wissen um die lebendige individuelle Ganzheit wirksam und unentbehrlich ist. Hier aber erscheint die angedeutete Ergänzung der gegebenen Teilerscheinung zu einem ihr nachgefärbten Totalcharakter des Individuums als eine der formalen Notwendigkeiten, die sich aus dem Verhältnis des Geistes zur Wirklichkeit, wenn er aus dieser Geschichte bilden will, ergeben.

Das Allgemeine, aus dem heraus die Ergänzung erfolgt, war hier psychologischer Natur; es ist aber in anderen Fällen sozial bestimmt, auch dies im Historischen die Fortsetzung eines Verfahrens, mit dem die Lebenspraxis fortwährend ihre eigenen inneren Voraussetzungen gewinnt; nur daß die Geschichte es aus den Zusammenhängen und der dienenden, zweckhaften Rolle innerhalb jener Praxis löst, die das zu gewinnende Bild seltener zu Reinheit und Selbstgenugsamkeit kommen läßt. In einer ganz unabschätzbaren Zahl von Fällen, wo, in irgendwelchen Kulturverhältnissen, Individuen miteinander zu tun haben, scheint es unvermeidlich, daß für ein jedes von ihnen das Bild des anderen durch dessen soziale Stellung mitbestimmt ist. Mit einem Geistlichen oder einem Offizier, einem Professor oder einem Künstler redend, lassen wir die gefühlte Zugehörigkeit zu seinem Stand auf unser ganzes Verhalten zu ihm, sozusagen reflektorisch einwirken, und zwar — worauf es hier ankommt — über dasjenige Maß hinaus, in dem der Beruf und was zu ihm gehört, zu inneren Momenten der Persönlichkeit selbst geworden sind. Um den Einzelnen schwebt die soziale Schicht, die ihn umfaßt, die allgemeine Lebenssphäre, die er mit seinen Berufsgenossen teilt, wie ein ideeller Dunstkreis, der das Benehmen des darin Eintretenden irgendwie abstimmt. Wir sehen diese Person garnicht in ihrem rein individuellen Umriß, sondern wie durch einen Schleier, gewebt aus den Allgemeinheiten seiner Situation, der jenen Umriß einigermaßen auflöst, ja, ihn im Maße der Unbekanntheit mit der wirklichen Persönlichkeit oft verschwimmen läßt. Diese Verallgemeinerung des Individuellen, die in tausend Abwandlungen und Analogien dieser dürftigen Andeutung jedes Gegenwartsleben durchziehen, gewinnen nun für die historische Bildgestaltung eine viel prinzipiellere Wichtigkeit. Während wir den Mitlebenden, der in irgendeiner sinnlichen oder geistigen Weise unsere Gegenwart berührt, wenigstens vor uns hinstellen können, herausgehoben

aus allem, was um ihn herum und nicht nur er selbst ist, isoliert wie eine Porträtplastik, — ist der in die Vergangenheit hinein erblickte Mensch für uns sehr viel unlösbarer in die Zusammenhänge seiner Gegenwart verflochten, er kann uns nie inkognito entgegentreten wie jener, sondern damit er überhaupt für uns ein Etwas sei, wissen wir, besser oder schlechter, aber jedenfalls irgend wie, was er gewesen sei, Staatsmann oder Krieger, Arzt oder Priester, Abenteurer oder Händler oder sonst irgend etwas. Er wird also sogleich von einer allgemeinen Kategorie her eingeführt, er wird uns überhaupt nur in einem Licht sichtbar, das von seinem Beruf, seiner Stellung, seiner Leistung ausgeht, kurz von der Bedeutung, die er für ein Allgemeines, ihn Umgebendes oder jedenfalls innerhalb eines solchen hat. Unzählige Male wächst er uns überhaupt nur aus den Strahlen dieses Lichtes zusammen. Wenn uns die Gestalten der Vergangenheit so oft — und keineswegs nur die eigentlichen Heroen — eine eigentümliche Größe, einen Umfang, über den der empirisch erlebten Menschen hinaus, zu haben scheinen, so liegt mindestens eine Teilursache davon wohl hierin, daß statt eines in seiner Umschriebenheit unzweideutigen empirisch-individuellen Wesens ein zunächst von einem gesellschaftlichen Allgemeinbegriff her erschautes sich darbietet. Es ist die begrifflich widerspruchsvolle Kombination in der historischen Gestalt, daß sie gegenüber der unmittelbar erlebten, in tausend Nuancen und Bewegtheiten spielenden, einen knapperen Umriß zeigt, eine strengere Stilisierung, eine genauere Beschränkung auf das Wesentliche; und zugleich jenes leicht Verschwimmende, im Kontur Aufgelockerte, das nicht nur die Folge des zeitlichen Abstandes ist — wie sie der optisch verunklärenden Folge des räumlichen Abstandes entsprechen würde, — sondern jener Sphäre von Allgemeinbegrifflichkeiten entstammt, die den eigentlichen Persönlichkeitspunkt der nicht erlebten, sondern nur historisch gewußten Persönlichkeit umkleiden, ihn ersetzen oder ergänzen — mögen es nun die vorerwähnten psychologischen Begrifflichkeiten sein oder die gesellschaftlichen, die als Beruf oder Position, als Leistung oder als Reaktion des engeren oder weiteren Kreises das Individuum zwar historisch festlegen, aber es über seine wirklich individuelle, von innen her gesetzte Wesensgrenze in ein irgendwie Allgemeineres erweitern.

Insoweit diese Bildungen nun zum Typus der »Ergänzungen« gehören — da sie der historischen Persönlichkeit eine Umfangsvergrößerung, Abrundung nach oben hin geben, ja durch dies Verfahren, über seine Gegenwartsverwendung hinaus, die historische Persönlichkeit als solche erst möglich wird — bedeuten sie gewisse Hinzufügungen zu dem bloß individuellen, fester umschriebenen (obgleich in

sich mehr fluktuierenden) Bilde der Person, wie es sich am Erlebniseindruck gestaltet. Man könnte sie daraufhin, obgleich sie keine Interpolationen sind, keine Hypothesen von Zwischenstücken, doch mit diesen in eine Kategorie bringen. Nun aber gibt es eine Ergänzung im Sinne der Herstellung eines Ganzen, die ein solches nicht durch Hinzufügung, sondern in genauer Beschränkung auf das Gegebene zustandebringt. Das Gegebene bedeutet hier die Summe der direkten und indirekten Zeugnisse einer Zeit, die einer späteren bekannt werden und es dieser ermöglichen, jene frühere historisch zu erkennen. Würde man nun diese Dokumente in ihrer vollen Gegebenheit nebeneinanderstellen, so wäre dies ersichtlich noch keine Geschichte jener Zeit. Sind wir uns darüber klar, daß eine solche nur durch ein weiteres, vom Subjekt ausgehendes Verfahren zustande kommt, so entsteht eben die Frage, welche Geformtheiten durch dieses Verfahren denn an jenem bloßen Material auftreten, indem es zur Geschichte wird. Der Begriff der Form bezeichnet nur das abschließende oder umfassende Ziel des Verfahrens; innerhalb seiner bedarf es an allen Ecken und Enden materialer Hinzufügungen, eingeschobener Verbindungen, untergelegter, aus dem Material nie exakt beweisbarer Grundvorgänge seelischer oder anderer Art. Aber genau angesehen entsteht auch dadurch noch nicht eine Ganzheit, sondern doch auch nur ein Material, ein solches freilich, das der Anwendung der Formganzheit keine Schwierigkeiten mehr entgegensetzt. Ersichtlich aber ist der Unterschied gegen den ursprünglichen Materialkomplex nur ein relativer. Denn eine absolute Kontinuität der Stücke ist, da jedes von ihnen irgendwie selbständig und begrifflich geschlossen ist, doch nicht zu erreichen und welcher Abstand zwischen den einzelnen klein genug ist, damit sie sich der Ganzheitsfunktion fügen, hängt von den Ansprüchen an die Vollkommenheit des resultierenden Gebildes, von allen möglichen Gewöhnungen und Vorurteilen ab. Es gibt gar keine Unvollständigkeit eines irgendwie synthetisierten Materials, bei der dieses nicht doch schon als Ganzheit angesprochen wäre, gar keine Vollständigkeit, die nicht doch als ungenügend, die absolute Ganzheit unterbrechend, empfunden wäre. Nicht betroffen von dieser Relativität sind natürlich diejenigen Gebilde, deren Ganzheit von vornherein durch ihren numerischen Begriff festgelegt ist: 32 Figuren sind eben unter allen Umständen ein ganzes Schachspiel, 25 Buchstaben unser ganzes Alphabet. Allein solche absolute Ganzheit ist nur möglich, wo wie hier eine einheitliche Idee in sich schon die Maße enthält, die von einer Wirklichkeit nur rekapituliert zu werden brauchen, um diese zu einer ganzen zu machen. Diese mechanisch oder analytisch gesicherte Bestimmung aber versagt an Fragen wie:

was wir von einer Epoche wissen müssen, um ein Bild ihrer Ganzheit zu haben, welche Charakterzüge das Wesen eines ganzen Menschen umschreiben, welche Summe von Indizien uns einer Tatsache »ganz« sicher machen, welche Zweige einer staatlichen Organisation wir kennen müssen, um zu sagen, daß wir diesen Staat in seiner Ganzheit begreifen und unzähliges ähnliche. Hier besteht nun eine Neigung und eine außerordentliche instinktive Geschicklichkeit, die gegebenen Einzelheiten so anzuordnen, daß das herauskommende Bild uns als lückenlose Ganzheit erscheint. Dies offenbart sich in weitestem Maß auch auf nichthistorischen Gebieten. Ein junger Mensch etwa, dem die ungeheuer ausgedehnte Bedeutung der sexuellen Tatsachen für die menschlichen Existenzen noch verborgen ist, wird dennoch alles Geschehen um ihn herum im großen und ganzen zu verstehen meinen; er wird sich aus den Handlungen der Menschen ein irgendwie geschlossenes Bild machen und zu ihm jenen Faktor nicht brauchen, ohne den doch, wenn man ihn einmal kennt, das Verständnis der Menschenwelt allenthalben lückenhaft ist. Als noch niemand etwas von Elektrizität wußte, glaubte man doch, an den schon bekannten Kräften des Universums ein prinzipiell ununterbrochenes Verständnis seiner zu besitzen. Ebenso schienen die Faktoren des historischen Kosmos eine befriedigende Geschlossenheit zu bieten, bevor man von der Bedeutung der wirtschaftlichen Kräfte und Formen für die gesellschaftliche Gesamtverfassung eine Vorstellung hatte. Und nur ein geistiger Gegenwartschauvinismus könnte sich dagegen wehren, daß, was uns als prinzipielle Vollständigkeit unseres Weltbildes erscheinen will (und selbst dann so erscheinen will, wenn seine Ergänzungsbedürftigkeit in unzähligen Einzelheiten zugegeben wird), nur dieser merkwürdigen Plastizität unserer Erkenntniselemente verdankt wird, mit der sie sich jeweils spaltenlos aneinander zu schließen scheinen, um unserm Ganzheitsbedürfnis zu genügen. Ersichtlich äußert dieses sich hier, wo es sich an jedem zufälligen Status des Gegebenen befriedigt, viel souveräner als wo es durch Einschiebung hypothetischer Zwischenglieder das Material selbst schon der Vollständigkeitstendenz gefügiger macht. Die Vollständigkeit des Realen ist von der »Idee« abhängig: ein halber Kreis ist unter der Idee des Halbkreises etwas Ganzes, aber nicht unter der des Kreises. Keiner Wirklichkeit ist an und für sich anzusehen, ob sie ein Ganzes oder ob sie ergänzungsbedürftig ist, sondern dies entscheidet sich für ein gegebenes Material erst durch unsere Bestimmung, was uns jetzt als ideelle Einheit gelten soll; wobei freilich die Art unserer Ideenbildung es mit sich bringt, daß gewisse Wirklichkeitskomplexe sich ohne weiteres unter Einheitsideen ordnen und ihre Ganzheit daraufhin als immanentes Verhältnis ihrer

Bestandteile erscheint. Während man dies am ehesten für das Kunstwerk behaupten möchte, dessen Wesen von vornherein in der anschaulichen Einheit von sonst gegeneinander zufälligen und zusammenhanglosen Elementen besteht, lehrt uns ein Blick auf die ungeheure Verschiedenheit dessen, was verschiedene Epochen und Individuen für die Einheit des Kunstwerkes fordern, daß eben auch hier nicht die Sache selbst, sondern die herangebrachte Idee über die Ganzheit jener entscheidet. In einem andern Schnitt zeigt dies die menschliche Persönlichkeit, die einerseits als Mikrokosmos empfunden wird, das heißt als das Gegenbild der einzigen absoluten Ganzheit — andererseits aber als das denkbar Fragmentarischste, ein Bündel psychischer Zufallsereignisse, hergeweht aus allen Windrichtungen von Natur und Geschichte; gerade der Radikalismus der Einheitsforderung an uns läßt hervortreten, wie wenig wir Ganze sind, bis zur Sehnsucht nach einer postexistenzialen »Vollendung«. Ist mit alledem die Tendenz auf Herstellung von Ganzheiten ein allgemeines geistiges Verfahren, so äußert es sich an dem geschichtlichen Material mit einer besonderen Prinzipienmäßigkeit. Alle in einer Gegenwart oder in einer Zeitlosigkeit gegebenen Inhalte könnten ihrem Begriff nach sich zu Ganzheiten aneinanderfügen. Das System der chemischen Elemente könnte vollständig sein, die Statistik könnte die ganzheitliche Gliederung der Gesellschaft erfassen, die Lexikographie könnte den gesamten Wortschatz einer lebendigen Sprache registrieren. Nur Unzulänglichkeiten, deren Grund nicht in der Natur des Materials selbst liegt, lassen diese Erkenntnisse Fragmente sein, und unser Ganzheitsstreben an ihnen relativ erfolglos. Ein Komplex aber, dessen Material zwar einst lebendig war, aber verschwunden und nur durch auf uns gekommene Ueberlebsel rekonstruierbar ist, kann sich prinzipiell unserer Erkenntnis nicht als Ganzheit geben, er muß für sie Fragment bleiben, gleichviel von welcher synthetischen Idee aus auch seine Ganzheit bedingt wäre. Die Zufälligkeit der Ueberlieferung, die Diskontinuität der Stücke, die aus dem gelebten Leben heraus ihren Inhalten nach bewahrt oder nach Indizien herstellbar sind, ist überhaupt nicht zu überwinden. Die Ganzheitsbildung ist als eine mit dem Material spontan verfahrende Funktion hier also mit der Art dieses Materials viel unmittelbarer, viel innerlicher notwendig verbunden als innerhalb einer nichthistorischen Erkenntnis. Ja, der Unterschied ist vielleicht kein nur gradueller. Alles was uns gegenwärtig, aktuell lebendig ist, hat eine gewisse Sphäre um sich herum, mit der es sich über seinen begrifflich ausdrückbaren Inhalt weitererstreckt und die wir, ohne es uns weiter mit Worten klar zu machen, als ihm selbstverständlich zugehörig, von ihm ausgehend

empfinden. In der physischen Nähe eines Menschen[1]), weiterhin, in einen geselligen Kreis oder in eine Versammlung eintretend, fühlen wir, mit mehr oder weniger Bewußtsein, eine ganz bestimmte Atmosphäre, den Luftton eines über die tastbaren Grenzen seiner Träger hinüberflutenden Lebens; ja, in einer Stadt oder sogar einem Lande, insbesondere einem fremden, weht uns dieser charakteristische Lebenshauch, hier natürlich aus hundert minimen Eindrücken zusammenrinnend, als etwas Einheitliches und auf konkrete Einzelheiten gar nicht zurückführbar, entgegen. Nur das Lebendige, in seiner Gegenwärtigkeit Empfundene, ist von solcher, unbestimmbar weithin wirkenden Atmosphäre umgeben; sie vermittelt ersichtlich eine Art von Kontinuität zwischen den Lebenden und hilft den Eindruck des Individuums über seine Einzelheiten, Widersprüche, primären Zusam-

1) Ich bin — natürlich ohne die Möglichkeit eines Beweises — überzeugt, daß das menschliche Individuum da sozusagen noch nicht zu Ende ist, wo unser Gesicht und Getast seine Grenzen zeigen; daß vielmehr darüber hinaus noch jene Sphäre liegt, mag man sie sich substanziell oder als eine Art von Strahlung denken, deren Erstreckung sich jeder Hypothese entzieht und die genau so zu seiner Person gehört oder sie bildet, wie das Sichtbare und Tastbare des Leibes. Zu diesen verhält sie sich wie zu den Farben den Spektrums die ultraroten und ultravioletten Strahlen, die wir auch nicht sehen, ohne daß darum ihre Wirksamkeit zu bestreiten wäre. Die eigentümliche, mit den verschiedensten Vorzeichen stattfindende Beeinflußtheit, die wir in der physischen Nähe eines Menschen fühlen und die in seiner, den »fünf Sinnen« zugängigen Erscheinung keine hinreichende Ursache findet, kann ich mir nicht anders erklären als durch das Eintauchen in diesen ultramateriellen Wirksamkeitsumkreis, den er mit sich führt. Es ist damit durchaus nichts Mystisches gemeint, sondern etwas prinzipiell innerhalb möglicher Erfahrung und unserer auch sonst gültigen Erkenntnismethodik Liegendes, das nur einer Verfeinerung dieser Methodik bedarf. Als so außerordentlich wichtig für alles reale Gemeinschaftsleben mir dieser Bestandteil der individuellen Existenz erscheint — die rätselhafte Erscheinung des Prestige, die gar nicht zu rationalisierenden Antipathien und Sympathien zwischen Menschen, das häufige Gefühl, von dem bloßen Dasein eines Menschen gewissermaßen eingefangen zu sein und viel anderes, auch in den historisch gewordenen Vorgängen oft Entscheidendes, mag auf ihn zurückgehen —, so entzieht sie sich ersichtlich der Ueberlieferung und Rekonstruktion mehr als die den »fünf Sinnen« zugängigen und deshalb einen Sprachbegriff besitzenden Beschaffenheiten der Person. Immerhin ist sie wahrscheinlich mit diesen letzteren, mit denen zusammen sie ja die Ganzheit des Menschen bildet, in irgendeiner, jeder Vermutung freilich sich jetzt noch entziehenden Art verbunden, so daß uns manchmal aus dem, was von einem Menschen überlebt, seiner Rede, seinen Taten, der Schilderung seiner Erscheinung ein Schimmer dieses erweiterten Seinsbezirkes berührt. Am entschiedensten gelingt es dem großen Porträtisten, ihn in seiner Assoziation mit der sichtbaren Erscheinung festzuhalten; zuhöchst gegenüber den vollkommensten Rembrandtporträts sind wir in einen förmlich somatisch fühlbaren Existenzkreis der Person gebannt, dessen Radius weder deren bloße Anschaulichkeit noch irgendeine von dieser abgelesene Geistigkeit abreicht, und den uns sonst nur das lebendig Gegenwärtige spüren läßt.

menhangslosigkeiten hinweg zu einer Ganzheit abzurunden. Für den Vergangenen aber fällt dies Allgemeine fort, Individuen wie Mehrheiten stehen uns in der harten Umrissenheit dessen, was wir als konkrete Einzelheiten von ihnen wissen, gegenüber, der Luftton, den nur das Leben ausstrahlt, ist nicht um sie und kann sie deshalb nicht in eine Totaleinheit verweben. Eine solche ist hier also nur durch ein genaues Aneinanderfügen der Stücke zu gewinnen, diese müssen so gestellt oder auch in ihren Umrissen leise so umgestaltet werden, bis sie möglichst wie nahtlos ineinanderpassen und damit die Kategorie der Ganzheit an sich in Funktion treten lassen. Das Beispiel im größten Stil hierfür ist wohl der fünfte Band von Mommsens römischer Geschichte. Hier ist wirklich aus bloßen Fetzen der Ueberlieferung, allerdings mit eingeschobenen Stücken. oft aber durch bloße Anordnung ein Ganzes hingestellt, das Mommsen selbst freilich nur als das Surrogat eines Ganzen bezeichnet, wie es durch die Phantasie zu gewinnen sei. Allein genau genommen ist eben *jedes* historische Bild in diesem Sinne Surrogat eines Ganzen. Denn was Mommsen hier Phantasie nennt, ist im wesentlichen jene Spontaneität der Ganzheitsbildung, deren wir zwar in keiner theoretischen Provinz, am wenigsten aber in der historischen entraten können. Welche Beschaffenheit und welches Maß des Materials freilich die Ganzheit als erreicht anerkennen läßt, wird nur subjektiv und von Fall zu Fall entschieden; aufrichtigerweise muß man zugeben, daß es ein *Gefühl* ist, eine Art geistigen Augenmaßes, das statt objektiver Kriterien über diese Erreichtheit entscheidet. Auch richten sich die Forderungen für ein Totalitätsbild oft genug nach dem Maße des Erreichbaren, was zwar der allgemein menschlichen Anpassungsfähigkeit, aber eigentlich nicht der methodischen Idee entspricht. So, wenn ein durchaus besonnener Forscher über die Koloniegründungen Philipps von Mazedonien sagt, wir hätten betreffs ihrer nur »wenige und verstreute Notizen, die uns den Zusammenhang seiner kolonisatorischen Pläne nur ganz im allgemeinen ahnen lassen« — und dann, nach Erwähnung von drei, zum Teil noch problematischen Angaben fortfährt: wir bekommen damit »den Einblick in eine großartige kolonisatorische Politik«.

Von den vielerlei Modifikationen, unter denen sich die historische Ganzheitsbildung vollzieht, will ich nur noch zwei charakteristische anführen. Ihr Gelingen ist unter anderm davon abhängig, daß das Zentrum oder der Gesichtspunkt, *von dem aus* das Material sich zur Ganzheit zusammenschließt, richtig gewählt wird. Es ist zum Beispiel eine Entwicklungsgeschichte Shakespeares herstellbar, die ein Aufsteigen oder auch einen Rhythmus von Stilentfaltung und Mittel-

erweiterung, Sprachherrschaft und Problemvertiefung zeigt. Gewiß steht jedes der Dramen in der Geschlossenheit des Kunstwerks diskontinuierlich neben dem andern. Allein ihre objektiven Qualitäten gestatten eben die Anordnung, die durchlaufend der Beobachter jenes Ansteigen oder Alternieren als eine Kontinuität fühlt; wir projizieren diese in den Schöpfer, sehen gleichsam die ununterbrochene Linie eines schöpferischen Lebens, deren Richtung von den Werken wie von einzelnen Punkten festgelegt ist. Wollten wir aber Snakespeares Entwicklungsgeschichte als eigentliche Biographie konstruieren, als Entfaltung und Periodik der Gesamtpersönlichkeit und aus deren ganzer, innerlich-äußerlicher Lebensbreite die Entstehung, Art und Skala der einzelnen Werke verständlich machen — so würde das Material dafür versagen und keinerlei Ganzheit ergeben. Man kann — und dies scheint mir ein höchst wichtiges Moment — einem historischen Komplex nie rein formal, aus dem immanenten Verhältnis seiner Teile ansehen, ob er eine Ganzheit bildet. Vielleicht ist dies überhaupt nur dem einzelnen lebendigen Organismus und dem Kunstwerk gegenüber möglich. Jener, der seine Form von innen heraus bestimmt, trägt allerdings in der selbstgenugsamen Wechselwirkung seiner Teile das Kriterium seines Ganz-Seins in sich selbst; für das Kunstwerk gilt das gleiche, indes nur soweit es auf seine rein artistische Formalität hin betrachtet wird, was in der Musik, der Architektur, dem Ornament ohne weiteres geschehen kann — auf darüber hinausgehende Bedeutungen und Werte hin angesehen, bedarf auch das Kunstwerk einer irgendwie von außen herangebrachten Idee, nach der seine Ganzheit oder Unvollständigkeit bemessen wird. Wo aber, wie in der historischen Ueberlieferung, von vornherein nur isolierte Elemente vorliegen, ist dies durchgängig erfordert. Und die Zufälligkeit des Verhältnisses zwischen dem gerade vorhandenen Material und den uns wesentlichen Ideen bewirkt, daß man jenem nicht von vornherein, sondern erst nach der Wahl einer heranzubringenden Idee ansehen kann, ob und inwieweit es sich zum Bilde einer Ganzheit zusammenschließt.

In einer anderen von den Ebenen, in denen die Wege zur historischen Ganzheit laufen, liegt das allem bisher Angeführten entgegengesetzte Verfahren: das Weglassen von Elementen. In eine Darstellung, die überhaupt mehr ist als bloße Mitteilung des urkundlichen Materials, nimmt der Historiker das »Unwichtige« nicht auf. Sieht man aber genauer zu, was mit diesem scheinbar nur den Eigenwert des Materialstücks angehenden Begriffe gemeint ist, so bezeichnet er oft ein solches, das den Zusammenschluß der übrigen zu einer Ganzheit stören würde. Wie der Historiker einerseits mehr sagt, als er genau genommen weiß, weil die einmal angenommene Idee des Ganzen

ihn berechtigt, die Lücken der Ueberlieferung durch Interpolation und Zurechtbiegen der Stücke, bis sie ineinanderpassen, auszufüllen — so sagt er auch weniger als er weiß, wenn ein gewußtes Stück innerhalb der Ganzheit eine tote Stelle, nicht auf die führende Idee hin orientiert wäre. Widerspräche es ihr geradezu, so wäre zu überlegen, ob sie aufgegeben werden muß oder ob jenes Stück zu verwerfen ist. In jedem dieser Fälle ist die Erhaltung der Ganzheit bestimmende Forderung, und hier handelt es sich um denjenigen, wo ein Stück der Ueberlieferung nicht aus materialen Gründen ausgeschaltet wird, sondern aus dem formalen: daß es sich in die herzustellende Ganzheit nicht als positiver Beitrag einfügen will. Wer zum Beispiel eine philosophiegeschichtliche Darstellung der Lehre Heraklits geben will, wird von den Fragmenten diejenigen benutzen, die, von der einmal gefaßten Idee der philosophischen Grundanschauung Heraklits aus, sich zu einem Ganzen zusammenschließen lassen. Er würde aber dessen Bild durch einen sinnlosen Hiatus zerbröckeln, wenn er etwa die überlieferte Aeußerung Heraklits, daß die Seelen im Hades riechen oder daß Schweine sich im Kot baden, Vögel aber im Staub — in diese Darstellung einfügte. Indessen wäre es nicht prinzipiell (wenn auch wohl tatsächlich) ausgeschlossen, daß die ganze Lehre eines Tages von einer andern Grundidee her erfaßt würde, von der aus gesehen diese Fragmente sich etwa als symbolische Ergänzungen dem einheitlichen Zusammenhang der Lehre einfügten; an ihrer Stelle würden dann vielleicht andere, die für die jetzige Ganzheit notwendige Glieder sind, ausgeschaltet werden.

Am unverkennlichsten ist das historische Prinzip des Weglassens um der Ganzheitsform willen und die Wichtigkeit seiner Modifikation angesichts der Verschiedenheiten des Umfangs, in dem eine und dieselbe Geschehensperiode dargestellt wird. Der siebenjährige Krieg, auf hundert Seiten erzählt, fordert nicht nur gegenüber einer Darstellung auf tausend Seiten eine Komprimiertheit des Ausdrucks, sondern das radikale Weglassen von soundsovielen Einzelheiten. An dieser Selbstverständlichkeit ist uns hier wichtig, daß diese und jene von solchen Einzelheiten, in die kurze Darstellung eingefügt, gerade deren Ganzheit zerreißen würde. Innerhalb der historischen Formgebung verzahnen sich, bei gegebenem Verhältnis zwischen Gesamtumfang und Gesamtgeschehen, nur Geschehnisse bestimmter Größendimensionen. Was unterhalb dieser bleibt, fällt aus der Verbindung heraus und schafft eine Lücke in ihr, während es bei Aenderung jenes Verhältnisses gerade als Verbindung dienen kann. In jenem ersteren Fall nämlich wirkt es als Anekdote, die durchaus das Gegenteil des historischen Prinzips darstellt. Denn dessen Wesen ist der Zusam-

m e n h a n g der Ereignisse. Gewiß müssen sie auch unabhängig von ihm und ihrem selbständigen Inhalt nach gewisse Bedeutsamkeiten besitzen, um in das historische Blickfeld einzutreten. Allein abgesehen davon, ob diese Bedeutsamkeiten nicht etwa in wirklichen oder potentiellen Zusammenhängen bestehen, in Vergangenheiten, die sich an diesem Punkt konzentrieren, Zukunftserfolgen, die von ihm ausstrahlen — davon noch abgesehen und den Eigenwert dieses Wirklichkeitsmomentes zugegeben, wird er doch zum historischen erst durch Einstellung in eine vielgliedrige Kette weiterer Momente, durch die Fühlbarkeit des Lebensstromes, der die Ereignisse durchflutet und jedes mit jedem verbindet. Die Anekdote aber bedeutet die herausgehobene Pointiertheit eines einzelnen als solchen, die Vergleichgültigung der Kontinuität, in der es steht. Auch wenn sie ein historisches Subjekt hat, so liegt doch der Akzent des Interesses an ihr auf dem Amüsanten oder Charakteristischen, dem Exzeptionellen oder Ergreifenden ihres Inhaltes als eines selbstgenugsamen Bildes: dies allein ist das Motiv ihres Erzähltwerdens. Innerhalb eines dargestellten Ganzen eine Einzelheit als solche zu empfinden, zeigt an, daß sie sich aus dessen Rhythmus oder allgemeinen Dimensionen in diesem Sinne isoliert und das Ganze dadurch zerbröckelt; was sie, ohne eigene Aenderung, bei einem durchgehenden Maßstab von größeren Dimensionen und breiterer Fülle nicht bewirken würde. Es ist sehr lehrreich, die Verwertung der mit dem Charakter der Anekdote überlieferten Einzelheiten bei den wirklich großen Historikern zu betrachten. Hier hat sie niemals jene abkapselnde Zuspitzung, in der sie als um ihrer selbst willen erzählt erscheint, und den sie sofort annimmt, sobald die allgemeinen Abmessungen des Darstellens nicht auf solches Detail eingerichtet sind. Sie wird vielmehr nur vom Standpunkt und im Interesse der Ganzheit des Dargestellten aufgenommen und muß weichen, sobald sie sich diesem Ganzen, dessen Dimension seinen Stil bestimmt, nicht einfügt, sondern auf das selbstzufriedene Interesse an ihrem Inhalt hin einen Platz beansprucht. Aufs schärfste tritt hier der Gegensatz von Geschehen und Geschichte hervor. Das Geschehen überhaupt ist eine Ganzheit in der, objektiv betrachtet, kein Element ausfallen kann und in deren Kontinuität jedes reale Element die unentbehrliche Brücke zwischen dem vorhergehenden und dem folgenden ist. Die Ganzheit aber, die die Geschichte herstellt und als die sie sich darstellt, ist variabel und gewissermaßen elastisch. Dem Zufall des überlieferten Materials preisgegeben, ist sie oft aus diesem nur durch die Einschiebung von Zwischenstücken zu gewinnen, manchmal aber nur durch die Ausschaltung überlieferter Materialstücke. Indem die Extensität der gewählten Darstellungsform von sich aus die höchst wechselnden Maße be-

stimmt, in denen Einzelheiten in sie hinein gehören oder in das Jenseits der Geschichte, das Anekdotische, fallen; indem allein durch diese Variabilität von Ausschaltungen die »Ganzheit« der jeweiligen Darstellung erreicht wird — bestätigt sich von neuem die Autonomie der Form Geschichte gegenüber der Form Geschehenswirklichkeit.

3. Es ist sehr merkwürdig, daß einer unserer angewendetsten, praktisch und theoretisch unentbehrlichsten Begriffe: Gegenwart — seiner inhaltlichen Bestimmtheit nach von einer schwer ins reine zu bringenden Undeutlichkeit ist. Sein logisch genauer Sinn ist zwar nicht zweifelhaft: das schlechthin Punktuelle der Zeit, von dem aus jegliche Zeitausdehnung, also eigentlich jede Zeit überhaupt, entweder Vergangenheit oder Zukunft ist. Beschränkt man sie auf diese Bedeutung, so haben oder erleben wir überhaupt keine Zeit; denn wir *sind* nur in der Gegenwart, nur diese ist Wirklichkeit, alle Vergangenheit ist Erinnerung, alle Zukunft Phantasie. Unsere Existenz wie die aller Dinge ist ein gleichsam immer vorrückender Punkt, sie kann, als Realität, keine Zeit erfüllen; denn da alle Zeit, als ausgedehnte, Vergangenheit oder Zukunft ist, also etwas Irreales, so kann sich auch keine Wirklichkeit durch sie hindurch ausdehnen; andernfalls wäre diese, die ja ihrem Begriffe nach nur Gegenwart sein kann, eine stehende Gegenwart, welches ein innerer Widerspruch ist. Eine »Gegenwart« gibt es überhaupt nicht für die inhaltlose Ausgedehntheit der reinen abstrakten Zeit, sondern nur für ein in ihr sich abspielendes Geschehen, dessen Inhalte verfließen, das heißt sich ändern. Diese allein haben Wirklichkeit, aber eben, in der Konsequenz des Begriffes, keine zeitlich ausgedehnte, da ihre Gegenwart nur der Punkt ist, an dem die ausgedehnte Vergangenheit und die ausgedehnte Zukunft zusammenstoßen. Hiermit entsteht also die Paradoxie, daß zeitliche Wirklichkeit überhaupt ein imaginärer Begriff ist — wie räumliche Wirklichkeit es wäre, wenn das Reale nur aus Punkten bestünde, die zwar durch Raumkoordinaten festzulegen, selbst aber nicht räumlich ausgedehnt sind. Mit der Idealität der Zeit, ihrer Ungültigkeit für das Absolute, für das überempirische Ansicht des Daseins, hat dies ersichtlich nichts zu tun, es handelt sich vielmehr nur um die logische Durchdringung des empirisch Gegebenen. Insoweit dieses also auf die objektive Realität seines Seins oder Geschehens hin angesehen wird, gilt die Zeit dafür nicht, sondern erst der Geist fügt, zurückdenkend und vordenkend, das nicht mehr oder noch nicht Seiende in eine Zeitlinie zusammen.

Diese Fähigkeit aber benutzt der Geist, um auch seinen Gegenwartsbegriff selbst über die Beschränkung auf seine logisch strenge Punktualität zu erweitern und ihn in der Praxis aus einem Stückchen

Vergangenheit und einem Stückchen Zukunft zusammenzusetzen. Diese Erstreckung um das Gegenwarts- oder Augenblickszentrum herum ist freilich sehr unbestimmt und sehr wechselnd. Wer von dem gegenwärtigen Stadium einer Freundschaftsbeziehung, von einem augenblicklichen Leiden oder von dem Genuß der Gegenwart spricht, meint damit sehr verschiedene Längen von Erinnerung und Vorblick um den genauen Punkt des Jetzt herum; sie erweitern sich prinzipiell für überindividuelle Subjekte: die gegenwärtige geologische Periode, der gegenwärtige Stand der Medizin, die gegenwärtige Politik eines Staates decken jedenfalls viel größere Zeiträume als personale Gegenwärtigkeiten tun, sind aber auch untereinander und jedes für sich äußerst variabel. Ob hier indes wirklich nur eine psychologische Verwischung vorliegt, unter der als ausschließliche, auch innerliche Realität jene scharfe Abgegrenztheit punktueller Gegenwart gegen die Irrealitäten von Vergangenheit und Zukunft besteht — will ich hier nicht ausführlich erörtern. Befragen wir uns aber nach dem zutiefst erreichbaren inneren Sachverhalt, so finden wir, wenn ich mich nicht täusche, unsere Lebensrealität niemals an jene logisch absolute Momentaneität gebunden, ja wir können sie überhaupt nicht in dieser Beschränktheit empfinden. Ganz unmittelbar vielmehr ist uns das über sie hinausflutende Leben mit seinen Inhalten »gegenwärtig« und eine aktuelle Wirklichkeit. Das Leben hat doch vielleicht einen andern Rhythmus, eine andere Möglichkeit, die Welt und sich selbst zu erfassen, als sich nach der logischen Formel von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausrechnen läßt. Mindestens ist es, a l s o b das Erlebnis Gegenwart deren begriffliche Exklusivität durchbräche und jeweils eine Strecke der kontinuierlichen Zeit in sich begriffe, die dann, eben dieser Kontinuität gemäß, sich ohne merkliche Schwelle in der entschiedenen Vergangenheit und Zukunft verlöre. Die Vergangenheit ist mit irgend einem Stückchen, das bis an den Gegenwartsmoment hinanreicht, für uns eben nicht vergangen, die Zukunft mit einem Stück, das an diesen Moment ansetzt, keine bloße ideelle Vordatierung, sondern wirklich von unserm Leben erfüllt. Das praktisch Entscheidende ist diese Gerichtetheit in die Zukunft nach vorwärts, — die wir vielleicht nicht ganz verbegrifflichen können, sondern nur als eine letzte Lebenstatsache unmittelbar fühlen, wie wir rechts und links fühlen. Denn auch die, logisch betrachtet, vergangenen Zeitinhalte, die das Bewußtsein des Gegenwartserlebens noch deckt, sind nach vorwärts hin orientiert, ihr Lebenswert ist, mindestens im praktischen Sinne, das was sie für die folgenden leisten. Kurz, das Leben ist eine nicht umkehrbare Strömung, mit der jeder Moment im nächsten aufgeht, und wenn wir ihre Richtung eben als ein Vorwärts bezeichnen, so ist vielleicht dieser

letztere Begriff kein für sich feststehender, der sich erst synthetisch mit der Lebensbewegtheit füllte, an ihr rekognosziert würde, sondern der Name für die Richtung dieser Bewegtheit — man könnte auch sagen: für ihre Qualität —, und erst an der Tatsache des Lebens nähmen wir eine Tatsache und einen Sinn wahr, die wir »vorwärts« nennen.

Es bedurfte der Ausmachung dieses Tatbestandes, damit klar werde, welche Wendung ihm gegenüber die Schöpfung der Geschichte bedeutet. Hier dreht das Bewußtsein die Richtung des Lebensstromes, von dem es einsinnig durchflutet wird, radikal um; die Vergangenheit, insofern sie vergangen ist, sich zu »vergegenwärtigen«, sich zum Inhalt zu machen, ist nun das bewußte Interesse. Die Vergangenheit ist als solche zum selbständigen Wert geworden, die Inhalte ihrer einzelnen Abschnitte haben zwar untereinander auch die nach vorwärts orientierte Richtung, aber der jeweilig betrachtete Abschnitt ist ihr enthoben und hat seine historische Bedeutung durch Teilhaben an der Gesamtform Vergangenheit. Mag man ein historisch Festgestelltes auch mit einem Späteren, mit aller Zukunft überhaupt, in Beziehung setzen — jenes organische Verwachsensein der Vergangenheit mit der Zukunft, durch das allein jene eine Lebensrolle spielt, ist mittels der Historie aufgelöst. Wenn auch, wie wir sehen und noch sehen werden, keineswegs alles vergangene Leben schon Geschichte ist, die Zulassung zu dieser vielmehr von weiteren Bedingungen und Ordnungen abhängt, so ist doch das Vergangensein ihrer Inhalte das unerläßliche Element, das rein als solches und aus der Vorwärtsströmung des Lebens überhaupt herausgehoben, allen andern variableren Elementen anhaften muß, damit sie Geschichte werden. Das Interesse an den als zeitlos vorgestellten Objekten: Begriffen und Ideen, Kunstwerken und Naturgesetzen, reinen Formen und religiösen Gestaltungen, mag noch so abstrakt und den Impulsen des unmittelbaren Lebens ferngestellt sein — es ist ihnen nicht in so positiver Weise entgegengerichtet, wie alles Historische. Denn das Zeitlose steht gewissermaßen parteilos über den Unterschieden der Zeit und es kann sich an den Inhalten einer jeden zeitlich verwirklichen. Die Historie aber bleibt an ihren Ort gebannt und zieht den Blick nach rückwärts (oder richtiger: der nach rückwärts gewandte Blick erschafft sie als Geschichte), entgegen der vitalen Strömung, die ihn nach vorwärts trägt. Hier liegt wohl der tiefste Gegensatz der Form Geschichte gegen die Form Leben. Er findet seine zarteste und zugleich anschaulichste Ausgestaltung an der Eigenbetrachtung des persönlichen Lebens. Jeder unserer praktischen Schritte setzt irgendwelche Erinnerungen an unsere Vergangenheit voraus: allgemeinere oder speziellere, mehr oder weniger klare Bilder von dieser bestimmen ihm Inhalt und Rich-

tung, ihrerseits ganz und gar durchdrungen von der Dynamik des in der Lebensrichtung drängenden Willens. Sehr genau aber können wir von ihnen diejenigen unterscheiden, die das Vergangene rein als Vergangenes vor unsere inneren Augen bringen; sie liegen wie in einer andern Ebene als jene, selbst wenn es sich um den identischen Inhalt handelt, steht die Gegenintentioniertheit der Betrachtung zwischen ihnen wie ein Abgrund, der jede innere Berührung oder Einstellung in eine Richtung ausschließt. Hierin und nicht in der Unterschiedenheit der Inhalte und ihrer Farben ist, wie gesagt, die entscheidende charakterologische Differenz von Leben und Historie begründet. Sie ist freilich von vielen Verwischungen bedroht. Innerhalb des als historisch betrachteten Zeitabschnitts herrscht natürlich die nach der jeweiligen Zukunft hin orientierte Anordnung; seine Tatsächlichkeit hängt mit der aktuell erlebten in zeitlicher und sachlicher Kontinuität zusammen; er ist, als geistig-historischer in seiner Ganzheit von der Lebensströmung des historisch Interessierten erzeugt oder aufgenommen — und dennoch fordert sie die Stillstellung jenes vorwärtsdrängenden Rhythmus, der alles dem Leben dienende Vorstellen in sich einbezieht und besteht, in ihrer Wesensgeschlossenheit, durch die nicht weiter zu begründende apriorische Geistesform: die Bedeutendheit des Vergangenen als Vergangenen.

Indes kann gerade das Angedeutete: daß die innere Struktur des historischen Komplexes der zeitlichen Lebensform folgt, zu der mißverständlichen Vorstellung verleiten, als sei ein Faktum dann als historisches verstanden, wenn es aus vorangegangenen Fakten verstanden sei. In Wirklichkeit ist gerade das historische Verständnis menschlichen Tuns ganz wesentlich an die Einsicht in seine Folgen gebunden. Als unmittelbar Erlebtes dagegen, am Subjekt selbst und an anderen, begreifen wir es viel hinreichender aus seinen innerlichen und äußerlichen Antezedenzien. Zunächst ist hier zu bedenken, was für alles Begreifen menschlichen Tuns wesentlich ist — daß wir unter einer »Tat« ja fast niemals ihren genau gegenwärtigen Inhalt in seiner mit sich abschließenden Anschaulichkeit verstehen. Sie wird vielmehr von vornherein als die Summe der an sie ansetzenden Folgen angesehen. Sie ist sozusagen gar nichts anderes als die Potentialität dieser Summe. Wenn wir sagen, es habe jemand dies und das unternommen, gewagt, geschaffen, vom Alltäglichen bis zum Ungewöhnlichsten, so meinen wir, wenn wir genau prüfen, gar nicht das exakt umschriebene, durch seine eigenen Innervationen fertig gewordene Tun, sondern sehen unmittelbar über dessen Grenze hinaus auf dasjenige, was dieses Tun als Veranlassung gewisser Folgen bedeutet. Das Bild eben dieser schiebt sich wie ohne Zwischenraum an das jetzt vom Subjekt Voll-

brachte heran und überdeckt dies so, daß es für sich allein eigentlich gar nicht mehr sichtbar ist, sondern von den Ereignissen, Zuständen, Werten, dem Sich-Aufbauenden und den Zerstörungen, die in ihm ihre Quelle haben, vertreten wird. Dieses Verfahren, das jedes Tun nur als einen in sich irrelevanten Samen und erst die ihm entwachsenden Früchte von vornherein als seine Substanz gelten läßt, ist uns so selbstverständlich, daß wir uns kaum darüber klar zu werden pflegen. Wie wir bei der sinnlichen Wahrnehmung gar nicht genau sagen können, was wir wirklich wahrnehmen und was wir — etwa unter der problematischen Bezeichnung der »unbewußten Schlüsse« — dazu ergänzen, so ist auch das, was wir unter einer Tat verstehen, eine Verwachsung des konstatierbaren aktuellen Tuns und seiner erst erwarteten Folgen; sie ist oft sogar nur die Hülle, die als ihre eigentliche Essenz diese noch gebundenen Folgen in sich hat. Einen Teil in dieser bilden die beabsichtigten Folgen, ihr subjektiver Sinn, für den sie selbst das vorübergehende oder irrelevante Mittel ist; ersichtlich aber hat dieser Teil eine höchst variable Maßrelation zu der Gesamtheit der Folgen, die in ihrer Tatsächlichkeit erst die volle Bedeutung der Tat verkünden oder richtiger: ausmachen.

Dieses Grundverhältnis, das die Tat nicht aus den ihr vorhergehenden, sondern den ihr folgenden verstehen läßt, zeigt nun innerhalb des historischen Erkennens mannigfache Modifikationen. Zunächst stellt es als Geschichtliches sich in viel radikalerer Art dar, wie als gegenwärtig Erlebtes. Denn dort haben sich die Folgen schon als tatsächliche und übersichtliche ausgebreitet, jede Handlung und was aus ihr hervorgeht, liegt in einer Ebene, in der Verflechtung des Geschehens überhaupt. Je näher aber eine Handlung uns steht, desto mehr erscheint uns ihr Verständnis von ihrem terminus a quo abhängig: von den vorangegangenen Umständen und, schließlich entscheidend, von der seelischen Impulsivität und Verfassung des Vollbringers, in die jene Umstände motivierend eingegangen sind. Am unbedingtesten erscheint dem Subjekt das Verständnis des eigenen Handelns nur auf diese eigentlich psychologische, von der Ursache herkommende Weise möglich, in abgestuften Maßen gilt sie von den persönlich Gekannten, den Zeitgenossen, den Erscheinungen, die wir der Gegenwart noch wie durch einen Blutstrom verbunden fühlen. Je weiter wir indeß von den Ereignissen zeitlich abstehen, desto weniger genügt solche psychologisch kausale Bedingtheit dem Anspruch auf Verständnis ihrer, desto mehr geht für unsren Blick die Handlung in ihren Ergebnissen auf, ihre objektive Bedeutung, wie sie sich in diesen verkündet, gewinnt um so entschiedenere Prärogative vor den subjektiven Kräften und Ursachen ihres Zustandekommens, aus je größerer

Ferne die Betrachtung geschieht, je reiner historisch sie ist, das heißt, je mehr sie der Geschehensströmung in ihrer ganzen Breite und Kontinuität gilt. Vor der Handlung bestehen ihre Folgen — mindestens ein Teil ihrer — in der Form der Vorstellung als Zwecke, die den Vollbringer treiben; ist sie geschehen, historisch geworden, so liegen eben diese Folgen sichtbar vor, die nicht in die Form der Wirklichkeit eingetretenen, wenngleich vorher mitintentionierten, sind vernichtigt und haben (besonders zu begründende Ausnahmen vorbehalten) keinen Platz in der Historie. So zeigt also einerseits die Geschichte die radikale Drehung des Lebens, aus der ihm als Leben eigenen Richtung heraus: während innerhalb dieser alles vor dem Gegenwartsmoment Gelegene nur den Sinn hat, die Zukunft aus sich hervorgehen zu lassen, ruht das geistige Gebilde Geschichte auf dem verselbständigten Werte der Vergangenheit: statt daß sie dem Leben diente, steht jetzt das Leben — als Geist — in ihrem Dienste, es wird gewissermaßen rückläufig. Die so erfaßte Vergangenheit aber expliziert sich an einem Bilde, das sich zu jenem in eigentümlicher Weise als Fortsetzung wie als Entgegensetzung verhält. Für das aktuell gelebte Leben und sein Verständnis — auch dasjenige Verständnis, das dem Leben unmittelbar bedingend und bedingt eingewachsen ist — haben die jedem Moment voranliegenden Bedingungen eine dominierende Bedeutung, aus dem Vergangenen, seelisch weiter Wirkenden, verstehen wir diesen Moment, für den die Zukunft schlechthin unsicher und nur in der Form von Trieb oder Zweck, von Hoffnung oder Furcht vorhanden und wirksam ist. Den historischen Augenblick aber sehen wir in kontinuierlicher Verbindung mit den aus ihm entwickelten Wirklichkeiten, nur soweit sie in diese umgesetzt sind, haben die in ihm gesammelten Energien Bedeutung, alles ihm sonst Voranliegende ist, cum grano salis, historisch nichtig. In radikalem Ausdruck begreifen wir den gelebten Moment aus seiner Vergangenheit, den historischen aus seiner Zukunft. Dies ist das prinzipielle Hindernis, die Gegenwart historisch zu verstehen. Bedeutete dies die Ableitung aus vorangegangenen Bedingungen, so wäre es prinzipiell immerhin möglich. Aber die Gegenwart hat ihre F o l g e n noch nicht feststellbar entwickelt und d e s h a l b können wir sie nicht historisch verstehen. — Daß solche Komplikationen, in denen das Verhältnis von Leben und Geschichte sich äußert, grüblerisch erscheinen, darf an ihnen nicht irre machen. Werden hochzusammengesetzte geistige Gebilde auf ihre Charakterisierung durch so einfache Elemente wie die Zeitrichtungen sind, hin befragt, so ist es nur natürlich, wenn die Antwort wunderliche, ja vielleicht widerspruchsvolle Synthesen dieser Elemente zeigt. Daß die »Einfachheit« das Kriterium der Wahrheit sei, setzt ein mystisches

Verhältnis zwischen der sachlich-geistigen Struktur der Dinge und unserem höchst variabeln Ideal der Einfachheit naiv voraus. Freilich sind die Elemente, auf die unser Erkennen die Erscheinungen zurückführt, als relativ einfache zu bezeichnen; aber die Kombinationen, die dazu mit ihnen vorgenommen, die Entwicklungen, durch die sie geführt werden müssen, können darum doch höchst vielgliedrige und verwickelte sein; so daß jenes Dogma auf der Verwechslung zwischen dem Stoff der schließlichen Erklärung und den formalen Funktionen, mit denen er seinen Dienst leistet, zu beruhen scheint. - -

Ich erwähne nur noch eine der auf die Zeitform bezüglichen Veränderungen, mit denen sich die Umbildung des Lebens zur Geschichte vollzieht. Die einsinnige Vorwärtsorientierung der gelebten Zeit erfährt eine Stauung oder Drehung, indem wir gewisse besonders folgenreiche Ereignisse, Personen, Epochen als feste Punkte setzen, um die geschichtlichen Vorgänge als entweder vor ihnen oder nach ihnen eingetreten zu bezeichnen. So die Gründung Roms, die Geburt Christi, in der Geschichte der Philosophie Sokrates und Kant, die Renaissance, die französische Revolution, die neudeutsche Reichsgründung. In jenen vorwärtsgerichteten Strom des Lebens schlagen wir sozusagen Pflöcke, indem wir einen Zeitmoment als vermöge seines Inhalts scheidend und entscheidend fixieren, so daß wir von ihm aus vorwärts und rückwärts rechnen und seine Wichtigkeit manchmal sogar in der Chronologie symbolisieren. Das Interessante ist, daß die rein qualitive Bedeutung eines Datums uns bewegt, die Form der Zeit für die historische Reihung umzukehren und zum Beispiel die Jahreszahlen erst von der Geburt Christi anzunehmen, bis zu ihr aber — ganz entgegen jener Einsinnigkeit des Zeitverlaufs — abnehmen zu lassen. Man schafft damit eine Art Drehpunkt in der Zeit, eine künstliche Wasserscheide auf einer Höhe, auf die wir uns stellen, um von ihr aus nach *beiden* Seiten hinzusehen. In abgestuften Maßen wiederholt sich diese Betrachtungsform gegenüber allen möglichen Geschehensverläufen, akzentuieren wir in ihnen einen Kulminationspunkt, an dem die Betrachtung gewissermaßen fest wird und das formlose Ganze des Zeitstroms organisiert, den bis dahin abgelaufenen Teil seiner Inhalte nach der rückblickenden, invertierten Reihenfolge rechnend, den andern nach der vorblickenden, normalen. Vielleicht empfindet jeder Mensch von irgendwie bewegteren äußeren Schicksalen und inneren Entwicklungen einen solchen Drehpunkt in seinem Leben, der es dauernd in ein Vorher und ein Nachher bannt; von ihm aus bis zum Lebensbeginn schwimmt die Erinnerung gleichsam gegen den Zeitstrom und erst zwischen ihm und der Gegenwart mit diesem. Am auffälligsten geschieht dies bei jenen inneren Revolutionen, jener insbesondere

religiösen »Umkehr«, deren blitzartiges, keiner Entwicklung bedürftiges Auftreten in einem merkwürdigen Mißverhältnis zu der Bestimmtheit des ganzen folgenden Lebens durch sie steht: so die Bekehrung des Budha und des Paulus, Rancés und Tolstois. Allen diesen erschien der Moment ihrer Erleuchtung als der Höhepunkt, von dem aus das ganze Leben gesehen wird, so daß nur dessen weiter folgender Teil sich der Zeitgerichtetheit anschließt, der vorhergehende aber sich gewissermaßen in umgekehrter Richtung darstellt.

4. Zeigen sich Entscheidungsmomente, so für die Herstellung der Historie aus dem Leben verwendet, gewissermaßen als Gerinnungspunkte der vorwärtsgehenden Zeit, so ergreift eine andere Kristallisierung des lebensmäßig Bewegten nun auch ausgedehntere Zeitstrekken. Ich meine den Begriff des »Zustandes«, der zwar auch das aktuelle Leben durchwirkt, aber nicht nur innerhalb der historischen Bilder eine viel bestimmtere Bedeutung zeigt, sondern auch dort eine jener Kategorien darstellt, die uns auch gegenüber dem eigenen und gegenwärtigsn Leben zu fragmentarischen Historikern machen. — Ein dauerndes Machtverhältnis zwischen sozialen Faktoren, Reinheit oder Verderbnis der Sitten, die jeweilige Produktionsart, die rechtliche Verfassung, die Arbeitsteilung, Zufriedenheit oder Unzufriedenheit von Klassen — alles dies bezeichnen wir als Zustände, obgleich es in Wirklichkeit nie etwas Statisches, sondern immer Reihen von Geschehnissen zu sein scheinen, deren jede noch dazu sich in fortwährenden Besonderungen und Qualitätsschwankungen bewegt[1]). Die Bevorrechtung einer gesellschaftlichen Schicht vor einer andern besteht etwa darin, daß der Ertrag von Arbeitsleistungen der letzteren ihr nur zum notdürftigen Teil, im übrigen aber der ersteren arbeitslos zugute kommt; daß Uebergriffe, die seitens jeder Klasse doch auch nur eine bestimmte Zahl ausmachen, an der einen sehr milde, an der anderen hart geahndet werden; daß gesetzliche Vorschriften, die gleichfalls nur eine bestimmte Summe vorkommender Handlungen regulieren, durch die Angehörigen der einen festgesetzt werden, während die der anderen keinen Einfluß darauf haben, usw. Kurz, es findet eine Reihe von Einzelereignissen statt, deren jede und die zusammen

1) Hier liegt also die Umkehrung dessen vor, was Bergson als absolute Wahrheit lehrt. In vielen Fällen ist gerade die Zeitform das Fälschende. Wo Wechselwirkung, Einheit des Mannigfaltigen vorliegt, wie in den organischen Individuen, im Kunstwerk, in den logischen Zusammenhängen — da ist unsere Bindung an die Notwendigkeit, das eine Element früher, das andere später und so wechselseitig aufzufassen, doch nur eine sehr nachträgliche, symbolische, asymptotische Vorstellungsweise dessen, was eigentlich da ist und gemeint ist. Die Zeit zerreißt hier die Einheit, und die Umkehrung der Reihenfolge der Inhalte kommt dieser Einheit nur ganz unvollkommen nach.

die fließende Form des Lebens haben und sich in dessen Totalität mit meistens verschwimmenden Grenzen mischen. Dennoch bezeichnen wir das Ganze als einen »Zustand« der sozialen Gruppe, als bildeten nicht nur diese höchst mannigfaltigen Vorkommnisse eine Einheit von stabiler Qualität, sondern als streckte sich jene Bevorrechtung als ein kontinuierliches So-Sein durch sie hin und füllte alle die Zeitlücken, die zwischen den einzelnen Tatsächlichkeiten liegen und in denen keinerlei »Bevorrechtung« konkret oder vielleicht auch nur als Gefühlszustand besteht. In individuellen Existenzen ist es nicht anders. Wer dauernd krank ist oder unglücklich verheiratet, ist in einem elenden »Zustand«, obgleich dieser in einer Reihe einzelner Momente leidvollen Geschehens besteht. es ist kein ruhendes Sein. dessen Zeitmomente untereinander indifferent sind, sondern ein innerlich-äußerliches Geschehen, das sich, durchaus dynamisch, in einzelnen, mannigfaltig gegeneinander abgesetzten, von Pausen unterbrochenen Akten darstellt. Was bedeutet nun bei dieser Sachlage der Zustandsbegriff, welche Umbildung geht mit jenen einzeln erfahrenen Ereignissen vor, damit dieser Begriff durch sie hin oder in einer ihnen parallelen, aber stetigen Erstreckung erwachse?

Man könnte auf das Gesagte hin zunächst denken, der Zustand sei gar nicht als etwas Konkretes in den Trägern der Ereignisse vorhanden, sondern eine Abstraktion, von einem Betrachtenden als das den letzteren Gemeinsame herausgezogen. Allein damit wäre durchaus dem mit diesem Begriff Gemeinten widersprochen. Er geht vielmehr auf eine in den Subjekten vorhandene Realität, die freilich einer andern Kategorie angehört als die einzelnen Vorkommnisse, die die unmittelbar dargebotenen, aber singulären und unregelmäßig auf- und abschwankenden Träger oder Dokumente des beharrenden »Zustandes« sind. Es offenbart sich damit in der Struktur der menschlichen Existenzen eine doppelte Schichtung, am deutlichsten in den individuellen. Wir empfinden in den — äußerst verschieden ausgedehnten — Perioden unseres Lebens je eine durchgehende Färbung, die einerseits der Niederschlag seiner kommenden und gehenden Einzelinhalte ist, andererseits sie nach Art, Wert und Wirkung bestimmt. Damit werden diese zu Symbolen der gleichsam unterhalb oder oberhalb ihres Wechsels beharrenden Bestimmtheit oder Zuständlichkeit, die objektiv allerdings an jenen allein zu erkennen ist. Nur an der eigenen Person kennen wir sie unmittelbar, von innen her, und fühlen sie tatsächlich nicht nur an den konkreten Einzeldaten, sondern auch da, wo solche gar nichts mit ihr zu tun haben — ein unaufhörlich in uns klingender Ton, auf den wir nur nicht immer gleichmäßig hinhören. Dies ist vielleicht der reinste Fall eines »Zustandes« als einer Seinskontinuität,

einer — relativ — chronischen Bestimmtheit, von der Unterbrochenheit akuter Vorkommnisse ebenso fühlbar unterschieden wie mit ihnen in wechselseitigem Offenbarungsverhältnisse stehend. Ich glaube, daß alle Zustände, die die Beobachtung von außen her feststellt, an diesem ihr Schema finden — so sehr natürlich die Verwendungsgrenzen dieses Begriffes fluktuieren. Wenn wir von Zuständen des politischen oder des religiösen, des sittlichen oder künstlerischen Lebens einer Epoche sprechen, so erblicken wir sie gewissermaßen von einem einheitlichen Subjekt getragen, dessen Erlebnisse jene einzelnen, in Wirklichkeit von sehr verschiedenen Individuen erlebten Tatsachen sind, und das — jener Stimmung personaler Lebensepochen entsprechend — ihre Bedeutung in einem übermomentanen, von ihrem wechselnden Jetzt und Hier unberührten Zustand zusammenfaßt. Er kann noch einmal ein Symbol, das seine Festigkeit und zeitmäßige Ueberlegenheit über jedes Einzelgeschehen ausdrückt und steigert, dadurch gewinnen, daß er sich in die Zeitlosigkeit des objektiven Geistes einbildet: so wenn der Zustand einer Periode in bezug auf Machtverteilung, Besitz, sittliche Vorstellungen als gültiges Gesetz formuliert wird, ihr religiöser Zustand als kirchliches Dogma und ähnliches. Der Zustandsbegriff, so unbefangen man von ihm Gebrauch macht, ist eine keineswegs leicht analysierbare unter den Kategorien, mit denen wir die Realität zu geistiger Anschaulichkeit bringen. Er ist wie ein kontinuierliches Medium, das sich durch die qualitive Diskontinuität der Lebenstatsachen hindurch erstreckt, in seiner Färbung natürlich nur aus diesen erkennbar; aber indem er so der Erkenntnisweise nach eine Abstraktion zu sein scheint, wissen wir ihn doch dem Bestande nach als etwas objektiv Wirkliches und so wenig an und für sich ein Abstraktum, wie wir innerhalb des eigenen Lebens jene durchgehende transsinguläre Lebensstimmung für ein solches halten; er ist in der Form unmittelbarer Existenz, was in der nachträglicher Reflexion das Abstraktum ist.

Dies läßt sich vielleicht in eine noch allgemeinere Verfahrungsweise unseres Geistes einstellen; und wenn Geschichte prinzipiell eine Anordnungsform, Verständnisform, alles durch und an Menschen Wirklichem ist, so scheint die Erörterung solch allgemeinster Kategorien angemessen, um die spezifisch historischen als gewisse Modifikationen jenes Allgemeinen aufzuweisen. In jener Reduktion mannigfacher aktueller Geschehnisse auf den Generalnenner Zustand, der als ihre koexistente Wirkung oder Ursache sie durchzieht oder umfaßt, lebt die eigentümliche, praktisch intellektuelle Notwendigkeit: das unter sich Ungleiche zu behandeln als wäre es unter sich gleich. Es scheint nämlich, als ob die Behandlungsweisen, mit denen wir

äußerlich wie innerlich auf Eindruck und Anspruch der Dinge und Ereignisse reagieren, nicht über dasselbe Maß von Differenziertheit und Abstufung verfügten, das diese Dinge und Ereignisse selbst besitzen und das ihr unmittelbarer Eindruck oder mittelbare Rekonstruktion uns zugängig macht. Uns selbst und den andern behandeln wir als die gleichen, heute wie gestern, dieselbe Kraft, dasselbe Glück und Leiden, dasselbe Wollen scheint uns morgen wie heute möglich — obschon die bloßen organischen Veränderungen von gestern über heute zu morgen eine wirkliche Gleichheit ausschließen. Vom grob Materiellen bis zum subtilsten Seelischen werden die Ungleichheiten des Seins und Geschehens unendlich oft von der Fiktion der Gleichheit überdeckt, weil unser seelisches Verhalten sich gar nicht jenen Verschiedenheiten in ihrer vollen Individualität anzuschmiegen vermag. Für die gewöhnliche Auffassung geschieht dies in ganz prominenter Weise nur innerhalb der intellektuellen Erkenntnis, nämlich durch die abstrakten Begriffe: von diesen aus gesehen erscheint eine jeweils unbegrenzte Zahl individuell höchst verschiedener Einzelexistenzen als gleich — freilich nur in eben dieser Hinsicht gleich, aber diese Gleichheit ist es, auf die hin wir sie jetzt physisch oder geistig behandeln, und es sind *die ganzen Erscheinungen*, für die diese Gleichheit gilt. Der Schnitt zwischen dem mit anderen Gleichen und dem von anderem Verschiedenen, den wir durch jede einzelne Erscheinung legen, wird von außen geführt, ist eine Tat des Betrachters und ist in der objektiven Einheit der Erscheinung selbst nicht vorgezeichnet. Der Begriff Baum besagt, daß die Palme und die Buche als Bäume gleich sind. Aber dieses Baum-Sein liegt doch nicht in der Palme als ein gesondertes Etwas, jenseits all dessen, worin sie sich von der Buche unterscheidet, sondern mit eben diesem ist sie ein Baum und also das Gleiche wie die Buche. Eine kleine Bleikugel und eine große Holzkugel sind als Kugelgestalten gleich und können für mancherlei Zwecke (zum Beispiel zum Demonstrieren der geometrischen Kugelform) als ununterschieden gelten; sie sind Komplexe schlechthin differenter Eigenschaften, einschließlich der Größendifferenz selbst ihrer Kugelgestalt, und nun dennoch als Totaleinheiten in dieser Hinsicht »gleich«. Die Bildung allgemeiner Begriffe ist das Mittel, die praktisch — durch das Verhältnis unserer Energien zum Weltmaterial — erforderte Behandlung des Ungleichen als Gleichen intellektuell zu klären, zu fixieren und logisch zu rechtfertigen. Aber immerhin ist dies nur eine gelegentliche Beleuchtung jener fortwährend geübten Angleichungsfunktion und noch dazu eine, die nur allmählich und niemals etwa vollständig deren tatsächliche Wirksamkeit ergreift. Als eine ihrer Ausgestaltungen also erscheint mir auch die Zustandsvor-

stellung. Wenn wir von dem Zustand Sittenverderbnis reden, so sind die darin befaßten unmittelbar gelebten Einzelgeschehnisse von äußerst verschiedener, ihrem Phänomen nach oft gar nicht vergleichlicher Art. Der Begriff Sittenverderbnis legt eine ideelle Linie durch sie, vermöge deren sie trotz und mit ihren Ungleichheiten zu einem in sich homogenen Zustand verbunden erscheinen. Es ist die eigentümliche Struktur des letzteren — wie in gewisser Weise des Allgemeinbegriffes —, daß sein Inhalt in den differenten Realitäten neben alle dem liegt, worin eben sie nicht zu vergleichen sind, und nun dennoch diese Realitäten als ganze umgreift und sie in einer Totalität, eine Totalität bildend, schauen läßt, innerhalb deren sie »gleich« sind. Die besondere Art, in der der »Zustand« die Behandlung des Ungleichen, als wäre es gleich, darstellt, hat vielleicht ihr Prototyp an der Form des unmittelbaren persönlichen Lebens. Unsere mannigfachen Erlebnisse und Erfahrungen, die ganze bunte, qualitativ unsäglich heterogene Folge der Lebensinhalte fühlen wir doch an dem durchgehenden kontinuierlichen Ich aufgereiht; wie Eiche und Tanne, Buche und Palme Bäume sind und jeder der gleiche Träger des alle umfassenden Begriffes; wie Charakterlosigkeit und Ausschweifung, materialitische Habgier und Trägheit, indem sie in einer Periode zusammenkommen und Träger des Zustandes Sittenverderbnis sind, damit insoweit gleich sind, so verschiedene Tatsachen sie unter sich auch seien; so ist es eine konkretere und zugleich viel weitere Spannungen überwindende Gleichheit, die die Materialstücke eines individuellen Lebens dadurch gewinnen, daß sie eben die Inhalte dieses einen unverwechselbaren Lebens sind. Ja, wenn die ganz immanente, stofffreie Entwicklung dieses Lebens selbst durch ungeheure Abstände zwischen Stärke und Schwäche, Expansion und Gesammeltheit, Bedürfnis und Befriedigung passiert, so sind auch diese mannigfaltigen Zustände des reinen Ich gleicherweise die Träger seines Lebens. Daß so, von außen wie von innen her, das Allerdifferenteste sich unter dem immer identischen Aspekt: dies ist mein Leben — uns aneignet, daß ihm damit die Gleichheit eines Charakters zukommt, die keine jener Differenzen irgendwie verwischt, das ist vielleicht das ganz aus der Tiefe herauswirkende Schema (obgleich natürlich nicht im wörtlichen Sinne) für das typische Verfahren der Behandlung des Ungleichen als Gleichen; und der Zustandsbegriff ist sozusagen ein Mittleres zwischen den äußerlichen Fällen dieses Verfahrens und dem oben angedeuteten, der sich aus der zentralsten Form des Lebens heraus entfaltet. Es mag diesen Aspekt stützen, daß, wenn unsere Erörterung des Zustandes durch seinen Gegensatz zum Ereignis bedingt wurde, wir alles das, was wir Zustand nennen, dem Ich näher verbunden fühlen, als das,

was uns Ereignis ist. Auch wo der Zustand von außen hervorgerufen ist und der Folge der Ereignisse eng angeschlossen bleibt, wissen wir ihn doch in entschiedenerem Maße als eine Reaktion des Ich oder eine Modifikation von dessen Eigenfarbe, als wir dies von dem Erleben eines akuten Ereignisses auszusagen pflegen.

Uns geht hier vor allem an, daß, indem die volle existenziale Einheit in unserer Intuition sich in die verfließenden differenten Geschehnisse und den relativ beharrenden und einheitlichen Zustand zerlegt oder auch jene sich zu diesem verdichten — sich damit eine für das Historisch-Werden des Lebensinhaltes besonders wichtige Kategorie auftut. Das unmittelbare Leben, Erleben vollzieht sich an jenem auf- und abwogenden Strom qualitativ gegeneinander abgesetzter Einzelereignisse; obgleich aber auch der »Zustand« dieses Lebens als Realität gilt, so rücken wir es doch weiter von uns ab, wenn wir es unter dieser Kategorie betrachten. Man kann die bisherigen Formulierungen über das Verhältnis von Ereignis und Zustand vielleicht ebenso zusammenfassen: daß ein Leben entweder als das variable Nacheinander singulärer Geschehnisse angesehen wird, ein andermal — in seinen einzelnen Perioden — als ein relativ dauernder jeweiliger Zustand; und daß dieser letztere Aspekt bei größere Distanznahme des Betrachtenden eintritt (auch wenn es die Betrachtung des eigenen Lebens gilt). Nicht als ob dies ein bloßes Verschwimmen der Differenzen der Einzeldaten bedeutete, ein bloßes Herstellen einer nun in sich homogenen Mischung und Durchschnittlichkeit; sondern erst von der besonderen Einstellung her, die man mit dem Symbol Distanznahme andeutet, scheidet sich wirklich Periode von Periode, eine jede charakterisiert durch eine qualitativ kontinuierliche Zuständlichkeit, die durch die wechselnden Ereignisse von Tag und Stunde hindurchgeht, wie eine Aufreihung verschieden geformter Substanzstückchen an dem Faden, der sie zur Kette zusammenhält. Durch diese Betrachtungsweise unter der Kategorie Zustand bekommen die Einzelheiten die Kohärenz eines in seiner Idee einheitlichen Bildes und einen gewissen Halt, den der kurzatmige Rhythmus jener für sich betrachtenden Einzelheiten nicht gewährt. Die historischen Darstellungen, wie sie vorliegen, haben nun freilich die Zustände einer Epoche nicht zu einem prinzipiell bevorzugten Inhalt, gegenüber der Schilderung der singulären Daten. Wohl aber ist zu bemerken, daß das historische Bewußtsein diese Daten in höherem Maß in dem Zusammenhang und auf dem Hintergrund eines allgemeinen Zustandes der Epoche vorstellt, als es in dem Bewußtsein des Tages und seiner aktuellen Inhalte der Fall ist. Was den historischen Geschehensinhalt von dem anekdotischen unterscheidet, ist doch der Zusammenhang, der sich von dem einzelnen

her nach allen möglichen Dimensionen — Zeit, Kausalität, qualitative Kontinuität, Sinngemäßheit — erstreckt und ihn aus der spröden Eingeschlossenheit und singulären Pointiertheit erlöst. Indem er innerhalb eines Zustandes erblickt wird (gleichviel ob er selbst erst das Erkenntnismittel für diesen Zustand war), ist diese Auflockerung, Entsingularisierung, Verbindung eingeleitet oder vollzogen. Welche Daten wir auch von Alexander oder Cäsar, von Luther oder Loyola aufnehmen, immer werden sie uns erst historisch verständlich, wenn sie sich ebenso einem gewußten Zustand der weiteren und der näheren Zeitperiode einordnen, wie sie sich von ihm abheben. Der eben angedeutete Zirkel darf daran nicht irre machen; aus den zersplitterten Einzelgeschehnissen gewinnen wir den Zustand der Zeit, dieser selbst aber gibt jenen historische Einsichtigkeit und Vollständigkeit. Dies ist einer der Zirkel, die für unsere Erkenntnisart überhaupt typisch sind, in denen wir zum Beispiel aus den Handlungen eines Menschen seinen Charakter erschließen, aus diesem aber wieder jene verstehen — aus einzelnen Erfahrungen ein Gesetz abstrahieren, das uns dann wieder die empirischen Einzelheiten fundiert — aus der körperlichen Erscheinung eines Individuums sein seelisches Wesen, aus dem wir nachher die Art seines Aeußeren deuten usw. Bezeichnet man Ereignis und Zustand als die beiden kategorialen Formen unserer Lebensinhalte, so wird man bemerken können, daß unser Bewußtsein als aktuell erlebendes sich wesentlich mit dem Ereignisrhythmus und seinen jeweiligen Zuspitzungen beschäftigt und, über deren Einzelheit hinausgehend, eher die Verbindung der einen mit der anderen aufsucht, statt sich der tieferen oder innerlicheren Schicht des allgemeinen Zustandes hinzugeben; wo dies geschieht — was sich natürlich auch tausendfach mit jenem Verhalten verschlingt — ist immer schon eine gewisse Distanz zu der Erregung des Augenblicks, ein nicht mehr vollkommenes Befangensein in seinen akuten Wechseln, der Einschuß eines mehr reflektierenden, die singulären Unmittelbarkeiten ausgleichenden Elementes spürbar. Braucht man die Ausdrücke in dem unverwischten Sinne ihres eigentlichen Kernes, so wird man sagen können: sobald das Zustandsbewußtsein das Ereignisbewußtsein zu überwiegen oder innerhalb dieses betont zu werden beginnt, ist der erste Schritt zur historischen Gestaltung des Lebens getan; wo das dem eigenen Leben gegenüber geschieht, schaffen wir eine Grundlage zu dem fortwährend Geschehenden: die Historiker unser selbst zu sein.

Indem sich der Begriff des Zustands von dem des Ereignisses ablößt, gehört er als historischer Begriff dem Verfahren an, das die Historisierung des Erlebnisses im weitesten Sinne vollzieht: die Ver-

wandlung des absoluten und kontinuierlichen Nacheinander der Ereignisreihe, des stauungslos fließenden Erlebens in ein Bild, das einerseits eine gewisse rahmenhafte Geschlossenheit zeigt, andererseits eine Nebeneinanderordnung von Elementen und Aufhebung ihres Eingestelltseins in den Zeitstrom. Genauer ist dies etwa so darzulegen. Alles Leben läßt seine Zustände und Inhalte stetig ineinander übergehen, und wenn wir von Abschnitten des Lebens oder einem Riß in seiner Entwicklung, von seinen Perioden und seinen Stillständen sprechen, so sind solche Teilungen und Punktsetzungen von Werten und Begriffen her, die außerhalb des Lebens als solchem stehen, an es herangebracht, liegen aber nicht in seiner natürlichen Rhythmik; oder sie entstehen, wenn wir das Leben, auch das eigene, schon unter den historischen Blickpunkt rücken, es gemäß dem Apriori historischer Formung vorstellen. Denn diese freilich verlangt solche Unterbrechung. Wie sie einerseits das zeitlich Auseinanderliegende unter der Führung einer einheitlichen Idee zu einer Kontinuität zusammenfaßt, die nur dem historischen Bilde, aber nicht der Wirklichkeit zukommt, so muß sie nicht nur die reale Kontinuität innerhalb eines betrachteten Zeitverlaufs zerbrechen, sondern sie muß diesen Zeitverlauf als ganzen aus der Kontinuität der kosmischen und der menschlichen Ereignisreihen herausschneiden. Trotz aller »Einleitungen« oder Vorgeschichten und epilogisierenden Ausblicken ist das jeweilige historische Thema in eine feste Abgegrenztheit gegen das Vor-ihm, Nach-ihm, Neben-ihm gesetzt, die sich den gleitenden Uebergängen des Lebens enthebt. Und dies nicht nur aus den selbstverständlichen Gründen unserer Endlichkeit und der Erkenntnistechnik überhaupt, sondern weil die Umwandlung des lebendigen Geschehens in die Form eines Bildes es so fordert. Daß von allen wissenschaftlichen Leistungen die historische besonders häufig mit der künstlerischen verglichen worden ist, hat viel mannigfaltigere Rechtfertigungen als die gewöhnlich angeführten. Zu den wichtigsten gehört eben dies: daß die — freilich äußerst variable — Ausdehnung der Geschehnisse in der historischen Vorstellung sozusagen mit einem inneren Blick überschaut wird. Das Kunstwerk zeigt dies Verfahren in reinster Ausbildung. All die Fäden, die seinen Inhalt nach Zeit und Raum, nach Sinn und Schicksal, nach Qualität und Dynamik mit dem Ringsumher der Welt verbinden, sind durchschnitten und in seinen Mittelpunkt zurückgeknüpft, so daß es ein inselhaftes Eines ist und dadurch — nur dadurch — mit einem Blick zu überschauen. Denn mit diesem symbolischen Ausdruck darf man das Bild-Werden auch eines zeitlich ausgedehnten Vorganges charakterisieren. Auch wenn ein Drama drei Stunden dauert oder ein Roman einen jahrzehntelangen menschlichen Lebenslauf abspinnt,

so ist seine artistische Vollendung doch durch eine Art seines Sich-Darbietens, seines Aufgenommenwerdens bedingt, die man so bezeichnen muß: daß wir es mit einem Blick umfassen. In diesem bestimmten Sinn gilt dies gegenüber keinem Objekt innerhalb des konkreten Lebensverlaufes. Denn hier wird der innere wie der äußere Blick sprunglos von einem zum andern geführt, das klare Zentrum des Blickfeldes geht unvermerklich in seine Randelemente über. Insoweit wir in dem tosenden Erlebnisstrom schwimmen und uns seiner nur ganz unmittelbar bewußt werden, gibt es uns gar kein eigentliches »Bild«, das immer eine formale Einheit fordert, wie sie sich nur durch eine gewisse Abschließung gegen das Nicht-Dazugehörige und Gesammeltheit in sich selbst herstellt. Die Skala der geistigen Gebilde, die unter diesem Formgesetz stehen, gipfelt in dem Kunstwerk, das deshalb den Begriff des Bildes schlechthin für sich beschlagnahmt hat. Das historische Gebilde aber steht ihm nicht ganz fern, und wenn man die Geschichtsdarsteller ein »historisches Gemälde« entwerfen läßt, so liegt der tiefste Vergleichungspunkt nicht in der inhaltlichen »Aehnlichkeit« mit der reproduzierten Wirklichkeit, sondern in der Verwandtschaft mit jener entscheidenden Form des Kunstwerks. Natürlich ist der geschichtliche Inhalt nicht mit der Strenge des Gemäldes, des Musikstücks, des Dramas von jeder Erstreckung über die Grenzen des jeweiligen Bildes abzuschließen. Allein gerade daran, daß die Geschichte, würde sie ihrer Gegenständlichkeit mechanisch entsprechen, überhaupt keine Abgrenzungen kennen, sondern, selbst unterbrechungslos, der Kontinuität des Geschehensverlaufes folgen würde, zeichnet sich um so deutlicher die ihr eigene Forderung: der Zusammenschluß eines Geschehenskomplexes zu einem Bilde, das heißt zu e i n e m Bilde, das vollzieht sich, indem sich an seinen Grenzen (den oberen, unteren, seitlichen) die Inhalte gewissermaßen zu einem Rahmen stauen oder verdichten — eben die Formung des unmittelbaren Geschehens und Lebens durch ein Apriori, deren Begründung oder deren Erfolg wir damit ausdrücken, daß wir jenen Komplex mit einem inneren Blicke überschauen, während seine unmittelbare, nicht historische Vorstellung der geistigen Kategorie des »einen Blickes« nicht untersteht, sondern das Bewußtsein kontinuierlich, zeit-parallel weitergleiten läßt. Aber wie diesem setzt sie sich allem Anekdotischen entgegen. Denn dieses ist nicht als synthetisch gestalthafte Geschlossenheit, sondern nur mit dem Symbol des Punktuellen zu bezeichnen und bedarf deshalb keiner Vereinheitlichung, weil es seinem Sinne nach überhaupt kein Mannigfaltiges ist.

Natürlich wirkt diese Formung nicht nur innerhalb der Kunst und der Geschichte, sondern, von allen eigentlich objektiven Schöpfun-

gen abgesehen, auch allenthalben da, wo wir das Leben nicht nur sind, sondern es haben. Nicht eben in der Aktualität des Erlebens, aber in jedem Rückblick auf seinen Gesamtablauf, sehen wir es in Perioden zerfallen wie in eine Reihe von Bildern, deren jedes um einen charakteristischen Zug oder ein entscheidendes Ereignis oder den Begriff einer Altersstufe zentriert und eben damit eine entsprechende Gerahmtheit erwirbt. Jede dieser Lebensepochen füllt gleichsam je einen Erinnerungsblick, der sie überschaut, und der Uebergang zu einer andern fordert eine neue Innervation des inneren Blickens. Dies ist die Gestalt, in der das eigene Leben uns historisch wird. Während sich hier aber die Einschnitte durch die unmittelbar erlebten Differenziertheiten wie von selbst ergeben, müssen sie an der Geschichte willensmäßig bestimmt werden. Nun entscheidet Zweck und Bedingtheit des Erkennens darüber, welcher Sachumfang und welche Zeitlänge in je eine zusammenhängende Darstellung einzugrenzen ist; durchaus oberflächlich ist die Vorstellung, daß hier kein Problem vorläge, da ja die »Natur der Sache« die jeweilige Einteilung der Inhalte zu Einheiten — als Periodisierungen, Arbeitsgebieten, Erzählungszusammenhängen usw. — bestimmte. Nicht die Sache, sondern das Verhältnis des Geistes, das heißt der geschichtsbildenden Aprioritäten, entscheidet darüber. Daß man etwa die Regierungszeit eines Herrschers oder die Breite einer Kulturperiode, die Dauer eines Krieges oder die Leistungsgesamtheit enes Künstlers zu einer Problemeinheit einrahmt, ist so selbstverständlich, wie man es für die Praxis ruhig zugeben kann, nur darum, weil gerade diese Umfänge jene Bedingungen der Bildhaftigkeit erfüllen, das heißt für je einen inneren Blick überschaubar sind; was eben von den Fähigkeiten des Blickens und der Art ihrer methodischen Schulung abhängt. Wieviel Varietäten hier möglich sind, zeigt die Geschichte der Geschichtsschreibung; die Synthesen, die in einer ihrer Epochen vollzogen wurden, erscheinen einer andern oft höchst wunderlich, sie werden dann wiedes in den stetigen Geschehensverlauf zerteilt, um zu neuen Bildeinheiten zusammengeschaut zu werden. Eine führende Idee — die intellektuelle Form dessen, was in sinnlichem Gleichnis jene Ueberschaubarkeit mit einem Blick ist —, zum Beispiel die Herrschaftsdauer einer politischen Macht oder Tendenz, umzirkt eine Ausdehnung von zwanzig Jahren, und es wäre sinnlos, zehn Jahre mehr oder zehn Jahre weniger in dasselbe Bild hineinzunehmen; stellen wir uns aber in den Blickbezirk einer religiösen Reformarbeit oder einer literarischen Mode, so macht dort vielleicht die Verlängerung bis zu dreißig Jahren, hier die Verkürzung bis zu zehn Jahren je ein historisches Bild aus. Die Umwandlung von Geschehens- oder Erlebenszeit in historische Zeit bedingt also nicht nur ganz

im allgemeinen die Zerspaltung jener in eingerahmte Abschnitte; sondern die Ausdehnung der einzelnen Einheit, die Sammlung um einen Mittelpunkt und die Grenzensetzung durch die Reichweite der von ihm ausgehenden Radien — dies wird nun noch im besonderen durch die jeweilig historisch apriorischen Absichten, Kräfte, verfügbaren Formen festgesetzt. Das vor der historischen Formung stehende Material kann unseren derartigen Aktivitäten leichteren oder schwierigeren Zugang bieten; nur durch sie aber wird es zu dem grenzgesicherten Bilde, das wir geschichtlich nennen und das gegenüber dem rein eigenen Sinn und Rhythmus von Geschehen und Leben als solchen ein kategorial Neues ist.

(Fortsetzung vorbehalten.)

Strindbergs Geschichtsphilosophie.

Von

Otto Braun (Münster i. W.).

In seinen »Erinnerungen an Strindberg« berichtet C. L. Schleich: »Es war ein geradezu goethescher Naturtrieb in Strindberg, der die Dinge der Natur sehr ernst nahm und ein erfreuliches Wissen in Chemie, Botanik und Sternkunde besaß, eine Universalität der Neigungen jedenfalls, die für mich beispiellos gewesen ist«. Wirklich gemahnt die Fülle naturwissenschaftlicher Studien (im »Blaubuch«, »Silva Silvarum« etc.) an Goethe, nur ist die geistige Art, mit der Strindberg all das trieb, eine so ganz andere, wie die Goethes! Mit einer Vehemenz und Leidenschaftlichkeit stürzte er sich in seine Vielgeschäftigkeit, die ihn von der überlegenen Ruhe Goethes weit abrückt — wie er ja überhaupt in allen Zügen ein Gegenspiel Goethes darstellt — eher an Michelangelo oder Wagner im Typus gemahnend, oder an die Romantiker. Ein typisch »moderner« Mensch, eine zerrissene, halb kalt-spöttische, halb leidenschaftlich-verehrende Seele, ein Mensch halb kühler Verstand und klares Bewußtsein — halb schwärmendes, für alles Mystische begeistertes Gemüt. Von einem tiefgewurzeltem, durch seine Jugenderlebnisse genährten Mißtrauen war seine starke Natur durchkreuzt; das läßt seine Art oft brüchig, ja kleinlich erscheinen, das gibt ihm den Hang zur Froschperspektive gegenüber der Frau. Seine Ueberkraft schlägt in Feminismus um — die Gegensätze menschlichen Wesens berühren sich in ihm. Harmonie, Ausgleich, verstehendes Ueber-den-Dingen-stehen liegt seiner titanenhaft ringenden Seele fern. Der Hang zum Mystischen, die Verehrung Swedenborgs steht ruhig neben dem Drang nach analytisch-mechanischer Naturerklärung.

So ist denn auch seine Philosophie, besonders sein Versuch, die Geschichte zu begreifen, recht zwiespältig aufgebaut, wenn er sich auch formal zu einer Einheit zusammenbiegt. Es ist das seelische

Ringen des romantischen Menschen, das sich darin ausspricht: Bewußtsein und Unbewußtsein kämpfen miteinander. Der romantische Mensch ist ein Verehrer des Unbewußten, Dämmernden, Mystischen, des Nicht-mehr-Greifbaren, Irrationalen. Und doch treibt ihn seine rastlose Geistigkeit zu ständigem Hinaufheben des Dunklen in das Licht des Bewußtseins, dennoch kommt die romantische Ironie nicht zur Ruhe, sie treibt über jede Ruhe des Erkennens hinaus, vordringend in immer neue Dunkelheiten, wie das Fichtesche Ich, das sich Schranken setzt, um immer wieder über sie hinaus zu dringen. Diese Menschen leiden an der Klarheit ihres Bewußtseins — und Strindberg leidet auch an ihr. Er empfindet Bewußtheit, Aufklärung, Verstand als das, was nicht sein soll, als das Kleinmenschliche. »Alle Philosophen der Aufklärung tappen im Dunkeln. Die Periode der Geschichte, die scherzhaft die der Aufklärung genannt wird, war die schwärzeste, die wir gehabt haben. Die Göttin der Vernunft wurde nur von Tollköpfen verehrt«[1]). Kant hat nachgewiesen, daß die Philosophie nichts beweisen kann, und hat Postulate und Imperativer aufgestellt, also durch den Glauben das Wissen ersetzt. »Diese Bankerotterklärung der Philosophie errettete die Menschheit von unnützem Grübeln«[2]). Die Menschen sind völlig im Unklaren über ihr Handeln — sie glauben frei zu sein und sind es nicht. »In dieser Welt herrscht Zwang. Alle Menschen sind ja von einander abhängig, drücken auf einander wie die Steine in einem Gewölbe, von oben, von unten, von den Seiten. Sie bewachen einander, lauern aufeinander. Es gibt also keine Freiheit«[3]). Das Kommende, das einem verhängte Schicksal erfährt man nicht. »Kein Mensch würde das Leben ertragen, wenn er wüßt, was ihm bevorsteht«[4]).

Also Unbewußtheit und Unfreiheit beim Menschen — dafür aber Bewußtheit und Freiheit bei Gott. So ergänzt Strindberg seine Lehre vornehmlich in der Schrift »Der bewußte Wille in der Weltgeschichte«. Das Wissen Strindbergs auf historischem Gebiete war wohl noch größer wie auf naturwissenschaftlichem; das zeigen seine Kunstwerke wie seine geschichtswissenschaftlichen Schriften. So stand ihm hier ein großes Material zur Verfügung. Nach Abfassung seiner Novelle »Inselmeer« (1902) ließ er eine Pause im Produzieren eintreten und las die Weltgeschichte durch. »Diese seltsame Geschichte, die mir immer wie ein Räuberroman vorgekommen war, offenbarte sich jetzt als gedichtet von Einem bewußten Willen, uns ich fand Logik in ihren

1) Blaubuch, S. 98 (Strindbergs Werke, deutsche Gesamtausgabe VI, 4).
2) ibid. S. 165.
3) ibid. S. 72.
4) ibid. S. 39.

Antinomieen, eine Resultante von ihrem widersprechenden Komponenten. So fand ich gleich am Anfange, daß sich der Weltgeist gleichzeitig an mehreren Stellen des Erdballes offenbarte, ohne daß diese Stellen in Verbindung miteinander standen. Beispiel: Gleichzeitig mit Mose Gesetz auf dem Sinai (1300 v. Ch.) bekam Indien Rigveda, Griechenland Orpheus, China Schiking. Das ist kein Zufall! — — — Die Untersuchungen wurden synchronistisch fortgesetzt und »der bewußte Wille« in der Geschichte war konstatiert«[1]). Das ausführliche Werk, das aus den Studien erwachsen sollte, hat Strindberg nicht geschrieben; er verfaßte nur die »Skizze zu einem Buch«, eben die Schrift über den »bewußten Willen«, und — die »Historischen Miniaturen«, die ihn zuerst in Deutschland bekannter machten.

Strindberg verfolgt die seltsamen Gleichzeitigkeiten in seinen Essays und legt sich dann die verschiedenen Hypothesen zu ihrer Erklärung als Fragen vor. Er denkt — mit Swedenborg — an geistige Fernwirkung: die Kraft des Gedankens ist so unendlich, daß sie Zeit und Raum trotzt, sich augenblicklich fortpflanzt und gleichgestimmte Seelen aus der Entfernung in Schwingung versetzt. Aber Strindberg verwirft das. Auch scheint es ihm nicht richtig, daß die Weltseele eine Zusammenfassung aller Seelen ist und die Menschheit ein einziges Wesen bildet, das in allen seinen Teilen wahrnimmt, wenn eine Bewegung in einem Teil entsteht. So entschließt er sich zu der Annahme: der bewußte Weltwille steht ordnend und lenkend über allem. Strindberg führt besonders die Christianisierung Europas an als einen »wohlgeordneten Feldzug« und läßt Wundts Gesetz von der Heterogonie der Zwecke klar hervortreten: »Der Heide Cäsar glaubte Nordeuropa zu romanisieren, als er es auf Christus taufte. Die Horden der Völkerwanderung bewegen sich von Osten nach Westen, ohne zu wissen warum, und sie zerstören die verfaulten Kulturen von Rom und Griechenland, während sie glauben Länder zu erobern und Schätze zu sammeln« [2]).

Aehnliche Ueberlegungen knüpft Strindberg an das Zeitalter Mohammeds an: planmäßig scheint der Islam aufzutreten und doch auch planmäßige Gegenwirkungen gegen ihn treten auf. »Das ist ja wie die kolossale Schachpartie eines einsamen Spielers, der sowohl Weiß wie Schwarz lenkt, vollständig unparteiisch ist, nimmt, wenn genommen werden soll, Pläne für beide Lager macht, mit sich selbst und gegen sich selbst ist, alles im voraus bedenkt, und einen einzigen Zweck hat: das Gleichgewicht zu halten und Gerechtigkeit zu üben, sowie die Partie mit Remis zu beenden.«

1) Der bew. Wille, S. 88 (Brief an Schering 1. XII. 1907).
2) ibid. S. 16.

Mit versiegelten Befehlen werden die Menschen im Auftrage des bewußten Willens ausgeschickt — wie Columbus etwa zeigt, der starb, ohne zu wissen, was er getan hatte. Gegensätze scheinen stets zum Wesen der Geschichte zu gehören, die — wie der Chemiker — mit Mischung und Entmischung arbeitet. Vielleicht wirken die Kräfte der Geschichte ähnlich wie die Gesetze des Gedankens durch Thesis und Antithesis hin zur Synthesis. Von seinem mystisch-religiösen Determinismus aus mußte Strindberg auch zu einer Forterklärung des Bösen in der Geschichte gelangen — er versucht es mit verschiedenen Gedankenreihen. Vielleicht ist der Schmerz, den wir den vergangenen Menschen zusprechen, gar kein Schmerz für sie gewesen? Vielleicht stand eine Lust neben dem Schmerz? Oder wir rücken nur die Ereignisse zu eng zusammen! Verteilen wir den Schrecken in Frankreich 1789-90 auf alle Tage, lassen wir den nötigen Zwischenraum, dann verschwindet das Furchtbare. »Die Weltgeschichte sieht grausamer aus als sie ist, und der Fürst dieser Welt ist wohl nicht derselbe, der in der Bibel gemeint ist«[1]).

Schließlich scheint auch ein Sinn im Weltgeschehen erkennbar zu sein: eine Vereinheitlichung der gesamten Menschheit bahnt sich an. »Alle Länder der Erde traten in nähere Verbindung miteinander, die Völker schlossen sich zu großen gemeinsamen Interessen zusammen, das Ungleichartige in Bildung, Herkommen und Sitte wurde ausgeglichen, mit einem Wort ein Streben nach Homogenität, Gleichförmigkeit offenbarte sich auf allen Gebieten«. Und doch ist das bewußte Streben der Menschheit, selbst Homogenes zu schaffen, gescheitert! Universalmonarchien und Universalreligionen sind stets wieder zerbrochen; über die Mittel zur Einheit war also keine Einigkeit. Unbewußt handelten die Sterblichen — aber ein höherer Wille benutzte alle widersprechenden Kräfte, den Höhenflug des Geistes und das Erdstreben der Materie, das Gute und das Böse, die Selbstsucht und die Aufopferung, die Sonderung und die Sammlung. »Daß die Menschen nicht wissen, was sie tun, ist ihre Entschuldigung, aber das sollte sie auch einsehen lehren, daß sie Werkzeuge in jemandes Hand sind, dessen Absichten sie nicht verstehen können, der aber auf ihr Bestes sieht«. Aus Freiheit und Schicksal ist die Geschichte gewoben (— was von Strindberg eigentlich nicht ganz konsequent behauptet ist und anderen Aeußerungen widerspricht —): eine Notwendigkeit begrenzt das Streben des Einzelnen und führt die Synthese herauf. »Der große Synthetiker, der die Gegensätze vereinigt, die

---

1) ibid. S. 66.
2) ibid. S. 78.

Widersprüche löst, das Gleichgewicht aufrechterhält, ist kein Mensch und kann nichts anderes sein als der unsichtbare Gesetzgeber, der in Freiheit Gesetze nach veränderten Verhältnissen ändert: der Schöpfer, der Auflöser und Aufrechterhalter, Er mag genannt werden — wie man will«[1]).

Strindberg ist also Geschichtsmetaphysiker, und zwar ganz naiv ontologisch denkender, ohne erkenntnistheoretische Besinnung. Ganz naiv deutet er nach Analogie des menschlichen, bewußten Denkens die Tätigkeit einer göttlichen Vernunft. Ueber die Bindung unserer Bewußtseinsform an das Gehirn, über die Beschränkung, die im Wesen des Bewußtseins liegt, über die Art des Hineinwirkens in die Einzelseele hat sich Strindberg offenbar keine weiteren Gedanken gemacht. Daß man gerade Veranlassung hätte — ontologische Metaphysik überhaupt einmal zugelassen — das übermenschliche Geisteswesen als unbewußt wirkend anzusehen, was identisch ist mit überbewußt, darauf (und also auf den Gedanken E. v. Hartmanns) hat Strindberg keine Rücksicht genommen. Wie dem auch sei — der Versuch, den er gemacht hat, die Geschichte zu begreifen, bleibt interessant genug, und nicht nur, weil es gerade Strindberg ist, der ihn entworfen.

1) ibid. S. 87.

Der synthetische Charakter der Musik.

Von

Georg Mehlis (Freiburg i. Br.).

Einheit zu geben und Einheit zu sein ist der Charakter eines jeden Wertes. Das Gesetz der Synthesis liegt einmal in ihm selber als eigentümlicher Wesenszug, als Form seiner Eigenmächtigkeit, und zwar bildet er die Synthesis einer Inhaltlichkeit gegenüber in höherem oder geringerem Maße. Der Wert ist synthetisch, auch ohne daß ihn ein Bewußtsein versteht und auffaßt. Tritt aber das Bewußtsein hinzu, so ist die Wirkung des Wertes, je nach dem Charakter der Vereinigung und Vereinheitlichung, die er erzielt, sehr verschieden. In diesem Doppelsinn sprechen wir von dem synthetischen Charakter der Musik.

Das Strukturgesetz des Wertes drückt sich zuerst in der Forderung aus: »Alles soll Einheit sein.« Nichts soll allein und isoliert bleiben, alles soll verbunden sein. Bei diesem Prozeß ist der Wert oder die Form immer auf ein bestimmtes Material angewiesen, das zu seinem Gebiete gehört. Nicht kann der logische Wert die Elemente der Kunst oder der künstlerische die Elemente des logischen Wertes verbinden. Aber jeder Wert soll alles, was zu ihm gehört, in seine Sphäre ziehen und so die vollendete Einheit des ihm zugehörigen Materials bilden. So schließt der Begriff seine Merkmale und der künstlerische Wert die Elemente der Anschauung zu einer Einheit zusammen. Die sittliche Norm ordnet die ethisch bedeutungsvollen, die Norm des Rechtes die rechtlich relevanten Inhalte.

Die auf Einheit gerichtete Tendenz ist somit für alle Formen charakteristisch, und in diesem Sinne haben alle Werte einen synthetischen Charakter. Es gibt jedoch eine Werttendenz, die über die Sondergebiete hinausgeht und eine höchste Form postuliert, die auch als *absolute Form* bezeichnet werden kann. Der synthetische Charakter des Wertes gibt sich dann kund in der Forderung: »Es soll eine höchste Einheit geben.« Dann muß der Prozeß der Vereinheitlichung

auf den einzelnen Gebieten schon in einem Formbegriff zur Ruhe gekommen sein. Der Begriff, um den es sich hier handelt, ist nicht die Form irgend einer Inhaltlichkeit, sondern die Form aller Formen.

Das Verhältnis der höheren Form zu den niederen Formen kann dann wieder sehr verschieden gedacht werden, nämlich entweder so, daß sich jene zu diesen verhält wie der Gattungbegriff zu den Artbegriffen. Dann hat die höchste Form mit allen niederen Formen etwas gemeinsam. Oder das Verhältnis ist emanatistisch gedacht: die höhere Form trägt die niederen Formen in sich und zwar gleichmäßig, wenn keine vor der anderen einen Vorzug hat und ungleichmäßig, wenn zwischen den niederen Formen eine Stufenfolge gedacht wird, die in der höchsten sich vollendet. Endlich kann das Verhältnis zwischen der höchsten Form und den niederen Formen auch ein teleologisches sein, sofern die höhste Form als das Prinzip aufgefaßt wird, das den niederen Formen ihren Sinn verleiht. Diese absolute Form besitzt augenscheinlich im eminenten Sinne einen synthetischen Charakter.

In dem zuletzt geschilderten Vorgang war die Einheitstendenz darin zu finden, daß die Reflexion zu immer höheren Synthesen fortschreitet, um erst bei der absoluten zu enden. Es gibt aber auch eine Werttendenz, die nicht sowohl auf die höhere Formung als vielmehr darauf abzielt, das unterworfene Gebiet gleichartig zu machen und alle Unterschiede auszutilgen. Die hier erhobene Forderung läßt sich in die Worte kleiden: »In der Einheit sollen keine Unterschiede sein«. Je mehr aber dieser Prozeß fortschreitet, verliert die Form notwendig ihre Bestimmtheit, und so wird das Unbestimmte die Einheit der Formen.

Hier können wir verschiedene Stufen unterscheiden. Urspürnglich trägt die Einheit in den Formungsprodukten Gegensätze in sich. Der erste Schritt zur Auslöschung der Gegensätze würde nun darin liegen, daß der Form des Gegenstandes der Inhalt oder dem Inhalt die Form genommen wird, so daß die Einheit der Gegenstände lediglich eine Einheit der Formen oder eine Einheit der Inhalte wäre.

Der Schritt zur Gleichartigkeit könnte aber auch in der Weise erfolgen, daß der Inhalt homogen gestaltet wird, aber eine Verschiedenheit der Formen bliebe oder umgekehrt, daß unter Wahrung der Mannigfaltigkeit des Inhaltes die Verschiedenheit der Formen beseitigt würde.

Die absolute Gleichartigkeit würde schließlich erreicht sein, wenn in der geforderten Einheit sowohl die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Formen und Inhalte wie auch der Gegensatz von Form und Inhalt getilgt wäre.

Beide Einheitsbegriffe können den synthetischen Charakter der Musik deutlich machen.

Wir wollen jedoch bei der Erörterung unseres Problems von der Erfahrung ausgehen, und so nehmen wir das Bewußtsein und den Menschen hinzu. Da vermag nun die Musik eine synthetische Wirkung zu erzielen, sofern sie einmal das räumlich und zeitlich Getrennte überwindet und zur Vereinigung führt im Bewußtsein des Menschen, indem sie die Schranken von Raum und Zeit sieghaft überschreitet, anderseits aber auch die Verschiedenheit der Willensregungen und Motive, sowie des Vorstellens und Auffassens in einer einheitlichen Stimmung verbindet. Diese synthetische Wirkung kann sie vollziehen an dem einzelnen Menschen, einer sozialen Menge und an dem Kulturkreis einer bestimmten Zeit.

Es besteht ein inniger Zusammenhang zwischen dem Rhythmus meines seelischen Beziehens und den Ausdrucksformen der Musik. Nichts kann so schnell und anhaltend uns eine einheitliche Stimmung geben wie Rhythmus und Klang. Gewiss kann auch ein zur rechten Zeit und in der richtigen Weise gesprochenes Wort die wilde Erregung meine Sinne mildern, die Glut meiner Leidenschaften dämpfen und das Chaos meiner Vorstellungen ordnen. Aber weit größer wie das Wunder des Wortes ist das Wunder des Tones. Von widerstrebenden Gefühlen und Willensmotiven zerrissen, von feindseligen Vorstellungen gepeinigt, vernehme ich den sanften Ton, den leisen Klang, und das wilde Leben meiner Seele kommt zur Ruhe. Oder niedergedrückt und gedemütigt, von Zweifel und Ungewißheit geplagt, hebt der starke und mächtige Ton, der rauschende Akkord das verzagte Gemüt — und es triumphiert die befreite Seele. Wir können verstehen, daß die Musik dort ihren Ursprung nahm, wo künstlerisches und religiöses Leben sich in der Darstellung der Tragödie bei den Pythien und Panathenäen zu einer wundervollen Einheit vermählte.

Für die synthetische Leistung der Musik sind auch die Vorstellungsverbindungen von erheblicher Bedeutung, da ja Lied und melodische Weise so manche bedeutsame Situation unseres Lebens begleitet hat. Nicht das große musikalische Kunstwerk, das uns das selten Schöne gewährt, wohl aber die schlichte und einfache Form der Musik, die noch das andere neben sich duldet und nicht die vollkommene Hingabe verlangt. Nicht die absolute Musik meinen wir hier, die gewiß eine unendliche Bedeutsamkeit für die Entfaltung unserer seelischen Energien besitzen kann, sondern jene kleinen und doch so lebenswichtigen Werke des musikalischen Kunstschaffens, die uns Zeit geben, im Genuß ihres Verstehens noch an uns selbst zu denken und unser Leben schaffend zu genießen, indem sie die Lebenserfüllung

begleiten und mit dem Klang einer Lebensfeierstunde verschmelzen. Wieviel Aufbewahrtes kann mir eine solche Melodie nicht wieder sichtbar machen, wieviel Verlorenes nicht wiedergeben!

Und dann die besondere, die geliebte Melodie, die vielleicht einem geheimen Rhythmus meines Eigenlebens entspricht, denn ihre Schlichtheit steht in keinem Verhältnis zu dem Wert, den sie für das Leben besitzt. Sie scheint meinem eigentümlichen Lebenssinn und Lebensstil zugeordnet zu sein, weil sie meine ganze Erlebniswelt mit erklingen läßt. Zärtlich und beglückend begleitet sie so manches erlesene Zusammensein im schönen Kreis verlebter bedeutungsvoller Stunden. Bild reiht sich an Bild und führt mich zurück auf Brücken der Erinnerung stille sonnenbeschienene Hoffnungswege und einsame Pfade der Enttäuschung. Die Musik vermag das räumlich und zeitlich Getrennte eines ganzen Lebens in einem Blickpunkt zusammenzufassen.

Die soziale Wirkung der Musik ist eine bekannte und selbstverständliche Erscheinung. Sie eint einen Kreis verhältnismäßig heterogener Menschen verschiedener Bildungsschichten und verschiedener Herkunft, indem sie auf einer allgemein vorausgesetzten Basis des Fühlens ein gewisses Entgegenkommen herbeiführt und eine unbestimmte Stimmungssphäre des Verstehens schafft. Denken wir, was Instrumentalmusik anbelangt, nur an die Wirkung, die ein Marsch oder eine Tanzweise ausüben kann. Wie ergreift der Klang des Parademarsches ein ganzes Regiment, um sämtliche Glieder der Soldaten in eine starke und gehaltene Bewegung zu versetzen, deren starrer Rhythmus unerschütterliche Disziplin und Festigkeit ausdrückt. Und wie löst dagegen eine Walzermelodie von Strauß alle Herbigkeit und Eckigkeit auf in weiche Rundung und Biegung, indem ein ganz anderer Rhythmus und eine ganz andere Stimmung fröhliche Menschen in schöner Vereinigung zusammenführt. Unsere Arbeit und unsere Freude hat die Musik von Anfang an begleitet, aus dem Rhythmus der Arbeit und des Tanzes soll sie geboren sein.

Eine große Synthese verursachte jene Instrumentalmusik, die zu den orphischen und dionysischen Mysterien erklang. Wenn sich im leidenschaftlichen Rausch der Sinne und in der Glut der Ekstase die Jünger des Gottes vereinigten, triumphierte die phrygische Flöte. Nicht minder gewaltig, aber ruhiger und klarer war jene Einheit, die bei den Festen des Lichtes und der Oeffentlichkeit in ewiger Schönheit der Kitharöde schuf. Und aus dieser homophonen Musik des Griechentums mit ihrer schlichten rezitativen Weise hat sich ja schließlich auch im Zusammenhang mit der Musik der Synagoge der gregorianische Kirchengesang entwickelt, der in der liturgischen Feier der frommen

Ordensbrüder, zumal der kontemplativen, beschaulichen Orden zur höchsten Blüte gedieh. So hat etwa die Ordensgemeinschaft der Benediktiner zu ihrer Grundlage eine wirtschaftliche Organisation, einen sozialwirtschaftlichen Zusammenschluß, auf den sich die ethische Gemeinschaft der Glieder zueinander im Verhältnis der Brüderlichkeit und zum Vater Abt als kindliche Unterordnung im Verhältnis der Sohnesschaft aufbaut. Auf dieser erhebt sich die religiöse Liebesgemeinschaft: die Vereinigung der frommen Seelen mit Gott. Da ist es dann die Vokalmusik, die von entscheidender Bedeutung wird, um diese höchste Synthese herbeizuführen. Wenn bei der nächtlichen Mattutin, bei der Vesper und Complet die Stimmen zur religiösen Feier sich erheben, dann führt die Inbrunst und Reinheit der Hingabe die Seelen der Mönche zur unmittelbaren Vereinigung mit dem göttlichen Christus.

Auch dem Kulturleben einer bestimmten Zeit gibt die Musik das besondere Gepräge und führt die wechselnden Ausdrucksformen zu einem Einheitsgebilde. Augenscheinlich tönt der Rhythmus der griechischen Musik den Rhythmus des griechischen Lebens wieder. Maß und Harmonie sind für dieses Leben immer entscheidende Wertprinzipien gewesen. Von tiefer religiöser Gesinnung und leidenschaftlicher Vaterlandsliebe war es erfüllt. Man hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß alle Wertprinzipien des Hellenentums in der Weltanschauung der Pythagoräer ihren Ausdruck gefunden haben, die von der Idee der Musik getragen wird. Im Mittelpunkt der Welt erglüht die Zentralsonne als heiliger Weltenherd und Altar, um die sich im feierlichen Wandel die Götter der Gestirne in den verschiedenen Sphären bewegen. Zwischen den Sphären besteht eine reine Proportion, eine vollkommene Harmonie. Von Rhythmus ergriffen, tönen und klingen die Sphären das hohe Lied vom All der Welt. So ist die Musik dem innersten, heiligsten Weltgeschehen zugeordnet. Sie verbindet die getrennten Sphären, sie eint die geschiedene Welt. Und einfach und groß ordnete sich auch das Leben dieses Volkes. Wie der Grieche das Prinzip der Ordnung auf das stärkste bejahte und sich mit ruhiger Schönheit und Gelassenheit dem Walten des Schicksals einordnete, so wollte auch die griechische Musik nicht auf sich selbst gestellt sein. Sie schmiegte sich auf das engste dem Metrum und Rhythmus der Sprache an und suchte ihre Aufgabe in engster Verbindung mit den verwandten Künsten der Poesie, Mimik und Orchestrik zu lösen. Wenn in der modernen Musik so häufig die Disharmonie erklingt und Ungebundenheit und Zügellosigkeit in ihr zum Ausdruck kommt, so spüren wir wohl, daß dies unser Leben jenen harmonischen Geist entbehrt, der in so vielen Dingen der Antike eigen war.

Wenn wir den Gegensatz zwischen der absoluten Musik und dem Musikdrama Richard Wagners betrachten, so erkennen wir, daß hier in verschiedener Weise der synthetische Charakter der Musik hervortritt. Nachdem diese zu einer selbständigen künstlerischen Ausdrucksform gelangt war, entstand das Problem, wie die Musik ihr Verhältnis zur Poesie und Mimik, zu menschlicher Sprache und Gestalt noch weiter regeln sollte. Sie hatte sich aus der Gemeinschaft der anderen Künste zu selbständiger Wertbedeutung erhoben. Sie hatte sich selbst befreit und war nun für sich da. In den Symphonien der großen Meister lehnte sie jede Beziehung auf Wort und Gebärde, auf Vorstellung und Gestalt ab und bahnte sich den Weg in eine raum- und zeitlose Wirklichkeit. Wenn die Architektur die Idee der Masse offenbart und die Plastik das Schöne der menschlichen Gestalt zum Ausdruck bringt, so scheint die Musik das Leben selber in seinen tiefsten Wurzeln zu berühren und zu verklären, wie etwa die Pastorale des Menschen ewige Sehnsucht — Arkadien und die Eroika das Heldenleben vor unsere Seele führt.

Erfüllt jedoch von dem Wunsche, auf die anderen Künste zurückzuwirken und sie an der Schönheit ihrer selbsterrungenen Freiheit teilnehmen zu lassen, vereinigt sich die Musik aufs neue mit der Dichtkunst und der Mimik in der Gestalt der Oper und des Dramas. Wie etwa die Religion als der höchste Wert, als Form aller Formen betrachtet werden kann, so sollte hier die Musik als diejenige Form erscheinen, die den anderen Formen der Kunst erst die besondere Weihe gibt. Die Synthese jedoch, welche die Musik zwischen den Formen und Gestalten der anderen Künste herzustellen unternahm, konnte sich in verschiedener Weise vollziehen. Entweder konnte das Bestreben der Musik darauf gerichtet sein, die anderen Formen in ihren Bann zu zwingen und sie musikalisch zu verklären. Sie konnten unter Einbuße ihrer Selbständigkeit in den Dienst der Musik gestellt werden, wie das etwa in der Oper Mozarts geschieht, oder die Musik sollte eine Einheit in der Mannigfaltigkeit vollziehen, die den Gestalten der anderen Künste nicht ihre Selbständigkeit raubte, sondern sie in ihrer charakteristischen Eigenschaft um so deutlicher hervortreten ließ, wie das in dem Musikdrama Richard Wagners der Fall ist.

Die klassische Oper geht von der Vorstellung aus, daß durch die Macht der Musik eine Sphäre geschaffen werden soll, in der die Gestalten erlöschen und verschwinden und der musikalische Zauber alles ergreift. Wie unbedeutend und seelenlos ist die Dichtung, die Mozarts Figaro zugrunde liegt, wie gering ihr poetischer Wert, wie kraftlos Handlung und Gestaltung! Um so leichter und schöner kann hier die Musik triumphieren. Sie macht aus allem, was sie will. Die Kolo-

ratur tut der Dichtung die äußerste Gewalt an und löst sie gewissermaßen in Musik auf. Die hinreißende Kraft der Melodie offenbart sich vor allen im Einzelgesang und in der wundervollen Verschmelzung und Verbindung weniger erlesener Stimmen. Die Handlung wird in willkürlicher Weise überall zum Stillstand gebracht, wo Gelegenheit geboten ist, den Zauber der Musik wirken zu lassen.

Doch wie vermag die Musik Mozarts die innerste Welt der Gefühle zu offenbaren! Mit unendlichem Wohllaut erfüllt er im Figaro des Pagen junge Liebe, und der tiefe Schmerz der getäuschten Seele erklingt im Gebet der Gräfin an den Liebesgott. Aus dem frühreifen verdorbenen Knaben der Dichtung hat Mozart einen schönen Jungen geschaffen, der voll seliger Ahnung das schöne Geheimnis des Erotischen verspürt und in seinem ganzen Wesen eine seltene Anmut offenbart. Aus der verschmähten eifersüchtigen Frau hat seine Musik eine erhabene Dulderin der Liebe gebildet.

Im Gegensatz zu Mozart läßt die Musik Wagners der Dichtkunst und Mimik ihr selbständiges Recht und fügt sie so weit schonender dem Sinn des Gesamtwerkes ein, das auf eine Verbindung sämtlicher Künste abzielt, bei welcher die Musik wohl das Element der Verbindung, nicht aber die absolute Herrscherin sein soll. Ein schöner architektonischer Bau wird zur kunstgeweihten Stätte, dessen szenische Ausstattung die Malerei zu übernehmen hat, während das Moment des Plastischen in der leidenschaftlich erregten oder vornehm gemessenen Haltung der Darsteller in Erscheinung tritt, die von dem Rhythmus der Musik ergriffen in der Form des Gesanges, von einem mächtigen Orchester umflutet, die edelste Sprache der Dichtkunst reden.

Die Herrlichkeit des Bel canto und die Größe der Wagnerschen Musik, die beide vom Geiste der Romantik erfüllt waren, wiesen der Musik in ihrer großen synthetischen Leistung ein nahes Verhältnis zu Religion und Mystik an. Sie offenbarte eine Macht und Schönheit, die jene alte Sage verstehen lehrt, nach der selbst das Unbelebte der Natur ihrem Zauber nicht zu wiederstehen vermochte.

So hat denn vor allen die Philosophie Schopenhauers einen Deutungsversuch unternommen, der ihrem gesteigerten Wesen Rechnung trug, indem er sie dem Urwillen der Welt vermählte und sie dadurch als die metaphysische unter den Künsten charakterisierte. Sie wird dem Urprinzip der Welt selber zugeordnet, nicht etwa den Ideen als Objektivierungen des Willens oder gar den Gesetzen der sinnlichen Wirklichkeit. So leiht sie demjenigen Sprache, was hinter allen Gestalten liegt und die zerstreuten Erscheinungen der Welt zur Einheit des Unbestimmten erlöst. Was könnte uns bewegen wie sie und gleichzeitig verstummen lassen alles Bildhafte und Vorstellungsmäßige?

Welche Einheit ist so fest gefügt wie die Einheit der Formen, die als Töne in der Harmonie verbunden sind, die sich begleiten und in einander übergehen?

Die Philosophie Schopenhauers kann sowohl als Deutung der klassischen Musik wie auch als Antizipation der Musik von Richard Wagner aufgefaßt werden. Historisch betrachtet, ist sie die Interpretation der großen Musik der Romantik, wie sie am Beginn des 19. Jahrhunderts sich vollendet. Das äußert sich in der transzendenten Auffassung der Musik, der Betonung ihrer Jenseitigkeit von Zeit und Raum, sowie auch in der Vorstellung, daß die Musik die Form des Gestaltlosen sei. Doch kann die Philosophie Schopenhauers auch als prophetische Deutung des Musikdramas von Richard Wagner aufgefaßt werden[1]). In dem gewaltigen Orchester, das alle Motive der Handlung trägt, kämpft der unseelige Weltwille der Schopenhauerschen Philosophie und ringt um Erlösung. Die Tonflut des Orchesters begleitet den Urwillen des Universums. Die großen Gestalten der dramatischen Handlung dagegen sind jenen Urkräften gleichzusetzen, die nach Schopenhauer die Ideen der anderen Künste konstitutieren. Die Gestalten des Musikdramas von Richard Wagner sind keine Individualitäten, die ihre Begrenzung durch Zeit und Raum erhalten haben, sondern vielmehr personifizierte Leidenschaften, elementare Gesetzmässigkeiten der Natur, welche die Erscheinungen überragen und in denen der Wille zum Leben seine erste Objektivation erfährt.

Die große metaphysische Deutung, die Schopenhauer der Musik gegeben hat, ist ebensowenig zu widerlegen, wie sich ein großes Kunstwerk oder eine Persönlichkeit widerlegen läßt. Der synthetische Charakter der Musik, der als unzweifelhafte Tatsache vorliegt, hat durch ihn eine grandiose Deutung erfahren, indem er sie mit dem Urprinzip der Welt unmittelbar vermählte. Der Dualismus des wertkritischen Standpunktes ist auf dem Wege zum Absoluten, niemals aber wie die Metaphysik im Absoluten selber angelangt. Sie sucht den eigentümlichen Sinn der Musik zu verstehen und deckt ihren synthetischen Charakter an der Grundstruktur des künstlerischen Wertes auf.

Unsere werttheoretische Ueberlegung geht von dem Gedanken aus, daß jedem Kulturgebiet ein eigentümlicher Wertgegensatz zugrunde liegt, der diese bestimmte Sphäre des Kulturbewußtseins konstituiert und der unmittelbar erlebt werden kann.

Für die Philosophie ist das der Gegensatz von Form und Inhalt, indem die Form als das Werthafte dem Inhalt als dem Wertindiffe-

---

1) Vgl. hierzu die vorzügliche Darstellung von Leopold Ziegler in Logos Bd. 1 Heft 3.

renten gegenübersteht. Diesen Gegensatz macht die Philosophie auch für die anderen Kulturgebiete nutzbar, indem sie etwa als Ethik in der Sphäre des Sittlichen und als Aesthetik in der Sphäre des Künstlerischen zwischen Form und Inhalt unterscheidet. Dabei ist der Inhalt dasjenige, was an sich sinn- und wertlos ist und von Sinn und Wert durchdrungen werden soll. Der Wertcharakter verbindet sich in der Philosophie mit der Form, deren Bedeutung und Leistung wieder sehr verschieden verstanden werden kann. Je nachdem die Form unabhängig oder abhängig von der Anerkennung des menschlichen Bewußtseins oder mehr oder weniger erfolgreich in der Durchdringung des Inhaltes verstanden wird, entspringt der Standpunkt der reinen Logik oder des Psychologismus, des Rationalismus oder des Empirismus.

Die Wertantinomie der anderen Kulturgebiete kann nicht auf den Gegensatz von Form und Inhalt zurückgeführt werden. Hier ist die Form nur das Mittel, um ein ganz Anderartiges verständlich zu machen. Die spezifisch sittliche Antinomie ist etwa der Gegensatz von Sein und Sollen. Auf ihr ruht das sittliche Leben, durch sie wird es bestimmt. Dies sittliche Sollen als Idee der Pflicht ist sowohl von dem höchsten logischen Wert, der Idee der Wahrheit durchaus verschieden als auch der Begriff des Seins, der hier gemeint wird, keineswegs dem theoretischen Begriff des Inhalts gleichgesetzt werden darf. Auf jeden Fall ist das Sein schon etwas Geformtes und trägt gewisse Merkmale des Werthaften bzw. Wertwidrigen an sich. Weitaus komplizierter liegen die Verhältnisse in den ästhetischen und religiösen Antinomien, weil hier der Wertbegriff auf beiden Seiten gesucht werden kann, wie in der Beziehung des Endlichen zum Unendlichen, oder auf beiden Seiten gesucht werden muß, wie in der ursprünglichen ästhetischen Antinomie, der Verbindung von Gestalt und Liebe[1]).

Die Gestalt ist das schön Gebildete, das Sichtbare und Bestimmte. Die Liebe ist grenzenlose Sehnsucht nach Form, die immer wieder von neuem über die Form hinausgeht, der unbestimmte künstlerische Schaffenstrieb. Daß dieser Gegensatz tatsächlich die Welt des künstlerischen Lebens in ihren mannigfaltigen Formen trägt, hätte die Philosophie der Kunst im Einzelnen deutlich zu machen. Wir wollen ihn hier nur soweit klären, als es zum Verständnis unseres musikalischen Problems wichtig ist. Im Leben der Kunst gibt es zwei entgegengesetzte Motive, die nach höchstem Ausdruck ringen: der künstlerische Gestaltenwille, der seine höchste Ausprägung in der Plastik

1) Vgl. mein »Lehrbuch der Geschichtsphilosophie« S. 614.

erfährt und der künstlerische Entformungswille, der sich in der absoluten Musik vollendet. Der Gestaltungswille ist von der Sehnsucht erfüllt, das Schöne deutlich und sichtbar zu machen. Er bejaht die Individualität und die Grenze. Der künstlerische Entformungswille zieht die Formen in das Heiligtum des Unsichtbaren, in die ursprüngliche Gemeinschaft mit dem Allgemeinen zurück. Er ist auf das Innerliche, Unbestimmte und Grenzenlose gerichtet. Wenn wir unser Problem religiös orientieren, so ist das Prinzip des künstlerischen Schaffens entweder Schöpfung im Sinne der Gestaltung (Prinzip der Individuation) oder Bejahung der Ungestalt (Prinzip der Erlösung).

In der romantischen Idee des Apollinischen und Dionysischen, die von Nietzsche in der Geburt der Tragödie aufgenommen und gestaltet ist, liegt eine verwandte Entgegensetzung vor: die lichte Gestaltenschönheit des Apollinischen, die in der Plastik, Mimik und Dichtkunst der Griechen sich offenbart und die Macht des Dionysischen, das seinen Ursprung in den Mysterien hat und an der Bildung des Chores in der griechischen Tragödie Anteil nimmt. Schon Kant hat in der Entgegensetzung von schön und erhaben ein Prinzip der Begrenzung von einer Form des Formlosen unterschieden und auch Schillers Gegenüberstellung des Naiven und Sentimentalischen meint etwas Aehnliches. Das Naive ist das Unendliche in der Begrenzung: das erreichte Schöne, das Sentimentalische, das Unendliche im Unbegrenzten, das unerreichbar Schöne. Das erste ist Einbildung des Unendlichen in das Endliche, das zweite Einbildung des Endlichen in das Unendliche. Wir müssen jedoch an dieser Stelle davon absehen im Einzelnen zu zeigen, wie sich die von uns aufgewiesene Antinomie zu den erwähnten Entgegensetzungen verhält.

Der künstlerische Schöpfungswille ist aus Liebe zur Form darauf gerichtet, daß alles sichtbar werde und höchste Gestaltung gewinnt. Die schon geformte Wirklichkeit wird noch höher geformt und dadurch der visuelle Eindruck gesteigert. Diese Emanation des künstlerischen Schaffens bejaht die sinnliche Welt der Dinge und verschönt die sinnliche Erscheinung. Deswegen konnte die Plastik zumal in der Betonung der Nacktheit des menschlichen Körpers als höchste Schönheit der Sinnenwelt gewissen mystischen Tendenzen der Religion als gottfeindlich erscheinen. Die Bejahung der Individualität, die Freude an der Körperlichkeit schien dem Uebersinnlichen zu widerstreiten. Und doch ist es nur die große Schöpferliebe des künstlerischen Gestaltenwillens, die sich hier zum Anwalt des Isolierten und Einzelnen macht.

Der künstlerische Entformungswille ist aus Liebe zur Form darum bemüht, daß das Gestaltete zum Gestaltlosen und Unsichtbaren

wird. Seine Erlösersehnsucht nimmt die Formen in jene Einheit zurück, in der sie, unberührt von der Inhaltlichkeit, ruhten, bevor die Welt der sinnlichen Dinge war. Die musikalische Formgebung haftet nur leicht an der sinnlichen Welt und bewegt sich in der Sphäre des Unsichtbaren. Der Ton ist von der Inhaltlichkeit des Geräusches gereinigt und von bestimmtem Wort und Ausdruck abgelöst. Während der Gestaltenwille den sinnlichen Eindruck der Gegenstände durch Isolation erhöht, vermag der Entformungswille das Gegenständliche durch innigste Verschmelzung zu verklären. Wohl hat die Musik auch die Möglichkeit, sinnliche Vorgänge nachzubilden, indem eine bestimmte Tonfolge in malerischer Weise ein sinnliches Geschehen repräsentiert, aber ihr höchster Sinn wird gerade in der Ablösung von all diesen Bestimmtheiten zu suchen sein.

Aus dem immanentsynthetischen Charakter der Musik ergibt sich ihre synthetische Wirkung. Die Welt der Töne ist sinnlich wahrnehmbar, aber die gestaltenbildende Phantasie soll nicht von ihr erregt werden. Vielmehr ist die Tonwelt unmittelbar zugeordnet dem Rhythmus unseres seelischen Beziehens. Gefühle soll sie erwecken, aber alle Bilder und Gestalten müssen erlöschen. Indem sie die Vorstellungswelt zurückdrängt und überwindet, schlägt die Musik jeden Vergleich mit der Welt der sinnlichen Dinge aus. Nirgends wird die Natur durch die Kunst so sehr überholt und übertroffen, wie gerade in der Musik.

Die Leistung des schöpferischen Gestaltenwillens, wie er sich in der Plastik offenbart, kann sehr wohl mit den schönen Gebilden der Natur verglichen werden. Ja, man könnte von vornherein zweifeln, ob die Kunst des Bildhauers imstande ist, die jugendliche Schönheit eines nackten Körpers so vollkommen nachzubilden, daß der aesthetische Eindruck, den die Natur zu erwecken vermag, dadurch übertroffen wird. In der Musik dagegen ist es deutlich, daß ein großes Tongefüge jede Klangwirkung der Natur so sehr übertrifft, daß es zwecklos ist, sie auch nur damit zu vergleichen.

Indem nun die Musik dahin neigt, die Vorstellungswelt zu zerstören und das Reich der Gestalten und Begriffe erlöschen zu lassen, betont sie einen Zustand, den auch die Mystik bejaht im Rausch der Ekstase. Die absolute Musik verlangt unsere Abwendung von der Außenwelt, die Einkehr in uns selbst, die Aufgabe unseres Willens und unseres begrifflich anschaulichen Denkens, die Entäußerung unserer Individualität und damit die Hinwendung zu absoluter Einheit. Das ist die synthetische Wirkung der Musik im eminenten Sinne, daß sie die Bestimmtheiten der inneren und äußeren Welt dahinschwinden läßt und das Persönliche in uns aufhebt, nur um jene allgemeinen großen und bedeutsamen Gefühle zu erwecken und zu begleiten, welche die

Menschheit als Ganzes bewegen. In dieser Form vermag die Musik einen Zustand des Gemütes zu erreichen, der in dem Schwinden aller Hemmungen und Grenzen dem mystischen Erlebnis verwandt ist, nur daß der Gefühlszustand, in den uns die Musik versetzt, wohl nur in ganz seltenen Fällen zu jenem Schweigen der Seele führt, von dem Meister Eckhart spricht, sondern in der Regel als Zustand einer leidenschaftlichen Erregung bestehen bleibt. Die Mystik löscht die Mannigfaltigkeit der einzelnen Gefühlszustände aus, sodaß nur das eine große Gefühl der Gottesliebe bestehen bleibt. In der Musik wird die Mannigfaltigkeit widerstreitender Gefühle zum vollendeten Einklang gebracht.

Die große Synthese der Musik geleitet uns zum Transzendenten und führt einen Zustand herbei, in dem das Heute zum Gestern und das Gestern zum Heute wird, wo die Gestalten der Wirklichkeit vergehen und erlöschen, wo das Ich zum Du und das Du zum Ich, das Eine zum Ganzen und das Ganze zum Einen wird.

Nur in ganz seltenen Fällen wird die Musik diese höchste Synthese erzielen, in der das Universum des Lebensgefühs als geheimer Rhythmus sich offenbart. Sie läßt das Einzelne und Individuelle verblassen. Sie läßt es untergehen und verschwinden und vollzieht damit jene große Befreiung des Lebens, die wir im religiösen Sinne als Idee der Erlösung verstehen.

Goethes Testament am Faust ermessen.

Von

Hans Ehrenberg (Heidelberg).

I.

Das Faustdrama wurde in seinem zweiten Teil ein fast ganz freies Produkt Goethescher Phantasie; um so gebundener ist es daher im Verhältnis zum Menschen Goethe. Der nie fertige Unendlichkeitsmensch, den wir den alten Goethe nennen, adoptierte Faust zu seinem lebendigen Sohne und fand für das abschlußlose Leben im Tode Fausts einen Schluß und — Rettung.

Dem toten Faust eröffnet Goethe den Himmel, den er dem lebenden verschlossen gehalten hatte. Solange Faust lebte, irrte er und war unselig, ungesegnet. Jugend: Irrung der Liebe! Mannesalter: Irrung der Schönheit! Greisenalter: Irrung des Werkes! Steigerung erfährt das Faustleben nur im Irren, das sich in den Stationen verstärkt. Der Liebende fängt erst an zu irren, der Begleiter muß zum Irrtum verführen, die Irrung selbst wird selig gelebt, tief empfunden, schwer bereut. Wenn sie auch nur den Segen des Gefühls hatte, so war sie doch nicht ganz ungesegnet. Aber der Irrtum der Schönheit ist bereits kalt, der Begleiter ist nur noch ein Helfer, der den Weg ins zeitlose Schönheitsreich eröffnet; nicht wirkliches Leben, sondern erschaute Geschichtlichkeit — Antike, Mittelalter! — spannt den Rahmen des schönen Daseins. Dieses aber ist Schein, sich selbst unbewußt, unverstanden, nicht Liebe, — nur Liebe und Leidenschaft gebärend, die losgelöst vom Mutterschoß der Schönheit zerfällt und so die Leiblosigkeit des Schönen selbst enthüllt. Wo Gestalt schien, bleibt Gewand, und die Liebe zur Schönheit, die die Künstlerkraft ist, — Homunkulus — zerschellt am Throne der Angebeteten, sie zu verschönen. Die Liebe zur Schönheit ist so wesenlos wie die Schönheit selbst. Und

kann jetzt den ungesegneten Schönheitsliebenden nur das Natürlichste noch ergreifen, so hat das Natürliche sich ihm so weit entfremdet, daß es ihm nur noch als Werk, dem der Lebende dienen muß, erscheinen kann. Und hier sinkt der Begleiter, der Verführer und Helfer gewesen war, zum Diener herab. Das Leben ebbt ab, und der Irrtum verstärkt sich, der Segen wächst nicht, Faust bleibt unselig. Nur entrücken ihn die Lebensstationen der unmittelbaren Gemeinschaft mit der teuflischen Macht, an die ihn der unselige Unendlichkeitswille — »befriedigt keinen Augenblick« — gebunden hat. Tritt auch Mephisto zurück, so hat sich die Macht des Unseligen über Fausts Leben nicht abgeschwächt, sie herrscht, und doch wird ihr Opfer, Faust, gerettet!

Einst, wo die Liebe errungen wurde, war die Leidenschaft und der Sturm der Jugend; Faust selbst trägt die Schuld seiner Irrung (und diese Irrung muß nachher im Himmel verrechnet werden: »gönn' auch dieser guten Seele, die sich einmal nur vergessen —«). Dem jungen Schuldner des Lebens, dem Schuldner der Liebe, könnte vielleicht noch aus eigener Kraft die Rettung kommen. Jedoch, es ist nicht so! Wie Goethe selbst in der Pause zwischen der ersten und der zweiten Station seines Lebens auf Rettung aus eigener Kraft verzichtete und sich dem ungesegneten Leben verschrieb, so läßt er den Faust des II. Teiles nicht mehr aus eigenem Irren unselig werden, sondern unter einem Gesetz der Segenslosigkeit stehen. Wer kann unseliger sein als der, welcher die von eigener Zauberkraft geschaffene Gestalt, die lebenslose, sich selbst zum eigenen Leben verbinden zu wollen verflucht ist? Wenn wir zwischen den beiden Teilen des Dramas den Uebergang vermissen, so wird uns jener Akt des Verzichts im Leben des Dichters helfen, die Wandlung seiner dichterischen Hauptgestalt zu verstehen. Für den Faust des II. Teiles ist das Irren zu seinem Schicksal geworden; der Fluch der Unseligkeit wird nie mehr behoben, nicht einmal — da er nicht als menschliches Leiden empfunden wird (Goethes Resignation!) — bekämpft. Faust ist an Euphorions Tod so schuldlos, wie Homunkulus an seinem eigenen. Liebe zur Schönheit ist unschuldig und ihr Zusammenbruch eine gesetzliche Katastrophe. Nicht minder schuldlos ist des Greises Wille zur Tat und zum Werk. Der Irrtum des Schaffenden, in den sich Faust verstrickt, ist Weltgesetz; auch wer sein ganzes Leben sehend war, wird hier doch blind. Der enthusiastische Geisteswille Fausts hat sich über die Erde ausgebreitet; die Wanderungen, die an der Seite des teuflischen Begleiters gemacht worden sind, sind nur ein Teil. Daneben, dahinter steht der Faust des Studierzimmers, der den Geist zitiert und doch das Leben will. Im geheimen, nie ausgesprochenen faustischen

Widerstreit zwischen dem Willen zum Geist und dem Willen zum Leben ernüchtert sich die geistige Leidenschaft zum trockenen Werkwillen, dies ist der Greis. Die Mephisto-Episode ist fast schon beendet; der lebendige Zusammenhang zwischen dem Verkäufer seiner Seele und ihrem Käufer besteht nunmehr nicht mehr. Aber wem wird die faustische Seele verbleiben? Diese Frage ist ungelöst. Das Leben war ohne Segen, unselig; ist es auch der Tod, auch in ihm kein Hoffnungsschimmer? — Die Katastrophe des Greises ist schrecklicher als die des Jünglings, die des Mannes; denn sie ist lächerlich. Mephisto spottet, und er darf spotten, denn das Werk, das die Werkleidenschaft wirklich erbaut, ist — der Tod. Und gerade dieser Katastrophe folgt die Rettung; der Himmel greift im hoffnungslosesten, unseligsten Augenblick ein.

Nie hat eine Dichtung in gleicher Weise paradox verfahren; nie schärfer die geistigen Pole unterstrichen als in dem klaffenden Gegensatz zwischen der Absage des sterbenden Faust an den Himmel und der Rettung des Gestorbenen. Wer hier nur den technischen Versuch erblicken will, das Faustdrama, das ein langes Dichterleben dem ursprünglichen Motiv, dem Faust-Mephistopakt, entfremdet habe, von Anfang zu Ende der dramatischen Handlung zu verknüpfen, der macht in höchst unerlaubter Weise aus der Hilflosigkeit seines Verständnisses ein hilfloses Genie, dem er die Gewissenlosigkeit zuschiebt, die Himmelsszene nicht gedichtet, sondern gereimt zu haben, — als wenn Goethe, wenn er nur irgend einen Schluß hätte haben wollen, nicht einen einfacheren Schluß hätte schaffen können. Nein, der Kontrast ist gewollt und aus Goethes notwendiger Sphäre erstiegen. Er ist das höhere Widerspiel des Kontrastes, den die Erscheinung der Sorge bildet. Das Werk der Sorge ist äußerer Zusammenbruch, innere Erleuchtung. Der Inhalt des Sterbens ist erdenliebende Absage an den Himmel und Rettung durch die göttliche Liebe.

In Faust ist eine Kraft, die überwindet, und in dieser Kraft ruht die Unzerstörbarkeit Fausts, auch Mephisto gegenüber. Der junge Faust verzweifelt noch nach der Katastrophe, der ältere resigniert bereits, der Greis aber ist begeistert. Der Glaube zum Leben ist nicht erschüttert; der höchste Glaube — Erfüllungsglaube — bricht in der Seele des Sterbenden hervor. Er, der unbefriedigt jeden Augenblick, genießt erst jetzt den höchsten; dies ist der wahre Sinn des Engelswortes von dem, der immer strebend sich bemüht. Der tiefe positive Gehalt des Faustlebens ist: Ueberwindung der Katastrophe. Die Unermüdlichkeit, die Unversiegbarkeit des Lebens ist stärker als seine Unseligkeit. Resignation ist nur eine halbe Lösung. »Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muß«, das ist der

Weisheit letzter Schluß, des Lebens Lösung. Die Kraft der Unseligkeit bricht sich an der Macht der Begeisterung. Man vergesse nicht, daß nur der Begeisterte ewig streben kann. Die in Mephisto verleiblichte Unseligkeit des menschlichen Lebens ist ohnmächtig gegen die Kraft der Begeisterung. Das Leben rechtfertigt sich selbst, — insofern es Leben aus Begeisterung ist. Der himmlischen Sphäre bedarf das Leben nicht zur Rechtfertigung. Faust, der dem Leben glaubte, der »unbefriedigt jeden Augenblick« dem Geist vertraute, die Welt anerkannte und das Leben im Erdentag zur Vollkommenheit des höchsten Augenblicks bergan trug, der wandte sein Angesicht nie zur göttlichen Stirne. Die Rechtfertigung vor Gott, deren das Leben des Menschen bedarf, findet er in sich selbst. Die Gnade der göttlichen Liebe wird ihm aus eigener Tiefe geboren. Der Geist — die Frucht des begeisterten Strebens — ist es, in dem die Rettung zustande kommt; nur verlegen weiß Goethe die Liebe dazu zu nennen: »Gerettet ist das edle Glied der Geisterwelt vom Bösen, wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen. Und hat an ihm die Liebe gar von oben teilgenommen, begegnet ihm die selige Schar mit herzlichem Willkommen.« Die Rettung ist verdient, der ewig Strebende hat sie sich erworben.

Der Faust des Studierzimmers war schon Glied der Geisterwelt, wollte aber noch das leer Unendliche, fand nicht Erfüllung und Abschluß, den die Irrungen des mit Mephisto verwachsenen zweiten Lebens dem Faust im Tode gewähren. Die Unseligkeit ist mit dem Leben verwachsen; aber über das Leben reicht ihre Macht nicht hinaus. Die Begeisterung des Lebensgläubigen besiegt sie, halb durch Resignation, ganz durch Begeisterung, und das Glied der Geisterwelt hat sich geadelt. So ist die Steigerung und Selbstrettung des unendlichen Faust.

II.

Das Leben Fausts ist das Gleichnis des Lebens Goethes selber. Selbst Faust, erkannte er sich als solchen. Liebe, Schönheit, Werk, die drei Stationen seines Lebens; ganz dem Leben verwachsen, Gott abgewandt und doch nicht gottfeindlich; sich selbst Mephisto: Goethes Doppelnatur! In der ersten Station sich selbst Verführender, in der zweiten sich selbst Leitender, in der dritten sich selbst Dienender — und auch Betrügender! Faust ist nicht dämonisch, weil die dämonischen Kräfte ihm von auswärts kommen. In Goethe fließen sie innerwärts; hier versagt das Gleichnis; Goethe ist Faust, dem Mephisto eingeboren ist. Die dämonischen Kräfte gaben ihm Genie und Unseligkeit zugleich; ihnen war er verschrieben; sie öffneten ihm den Garten der Liebe, das Land der Schönheit, die Unendlichkeit der

unausschöpfbaren Werkkräfte. Faust hat keine Psychologie, keinen Charakter; denn Goethes eine Natur ist aus ihm herausgetreten und hat sich zu Mephisto verdichtet. Die Seelenkämpfe Goethes, die sich seine beiden Naturen: der faustische Geist und die dämonische Lebensnatur lieferten und die seine Seelengeschichte bilden, finden wir im Faustdrama nicht wieder; gleichwohl erscheinen die Ergebnisse der Friedensschlüsse, die in Goethe auf die inneren Kämpfe folgten.

Die dämonischen Kräfte, denen Goethe von Uranfang seines Lebens verschrieben war, verlangen völlige Hingabe des Geistes an sie, damit das dämonische Glück werde. Aber der Geist selbst wird so nicht befriedigt; seine Natur ist eigene Tat. Er entreißt sich den Armen der dämonischen Triebe und verzichtet auf die uneingeschränkte Herrschaft des Dämons in seiner Seele. Er macht sich irdischer als er ist, menschlicher als sein dämonischer Anfang erforderte; dies ist Verzicht! Die beiden Seelen, die geistige und die dämonische, schweben sodann in gleicher Höhe sich degenüber, fest aneinander gebunden. Der gefesselte Dämon öffnet dem Geist die Augen für das übernatürliche Reich des Dämonischen: die Schönheit. So folgt auf die Station der Liebe und des dämonischen Glückwillens die Resignation, die Station der Schönheit, Goethes klassische Zeit. Hat Goethe geglaubt, die Schönheit der dämonischen Urkraft gleichsetzen zu können? in ihr die selige Lösung zwischen dem unseligen Dämon und dem reinen Geiste — die Lösung zwischen dem Willen zum Leben und dem Willen zum Geiste — zu finden? Eine Frage, schwer zu beantworten; nach dem Faust spricht die Wahrscheinlichkeit für das Ja! Ist doch der dämonische Trieb noch das Stärkere; im Gleichgewicht mit der geistigen Seele ist er nicht dauernd gebändigt; Faust will schließlich auch in dem Bunde mit dem Geiste, in dem die Schönheit gezeugt wird, — die ungebundene Befriedigung des dämonischen Glückes. Er findet es nicht; zweimal zerrinnt ihm Helena, zweimal Homunkulus-Euphorion. Goethe selber scheint allerdings schon auf den Primat der dämonischen Kräfte verzichtet zu haben und den eigenen Vorverzicht nur in dem unglücklichen Ende des Helenadramas nachzubilden. Aber spätere Selbstgestaltung und Worte lehren, daß er zu wahrem Verzicht erst nachher aufgestiegen ist, daß er hier nur auf seine endliche Persönlichkeit, nicht auf seine unendliche Seele und daher nicht auf das dämonische Glück verzichtet hat. Und mit auffallendem Hohne verurteilt er später die geringwertige Resignation, die auf nicht mehr als auf den empirischen Charakter Verzicht leistet. Das Unendliche des Dämons läßt sich nur durch ein neues Unendliches bändigen; die Schönheitsbindung täuscht; der Dämon zerreißt die ästhetischen Bande; er darf nicht gleichgestellt werden, wenn er nicht mehr herr-

schen soll; denn sein Wille ist unendlicher als der des Geistes. So muß der Dämon, um gebunden zu werden, geknechtet werden; und Goethe drückt seine dämonische Seele, seinen inneren Mephisto, zum Dienst herab; Faust greift zur werktätigen Tat. Damit verzichtet Goethe endgültig auf die Seligkeit dämonischen Glückes, und dies erst gibt die wahre, unendliche Resignation; der Geist erhält den Primat über den Dämon. Unendlich fließt das Wirken, unendlich ist das Werk; das dämonische Glück ist nicht nur für den Augenblick verschoben, es ist für immer verneint. Man kann auch sagen, daß das Dämonische der Seele dadurch ungefährlich gemacht wird, daß sich ein neuer Dämon, der Dämon des Werkes, an seine Stelle setzt.

Aber Goethe hat das faustische Gleichnis seines Lebens erkannt und gedichtet, und so ist er nicht nur Faust und Mephisto in einer Person, sondern auch der tote Faust, nicht nur der Lebende der drei Stationen des Faustlebens Das Himmelspiel des Faustdramas — die Schicksale des toten Faust — ist Goethes letztes Wort, sein Testament. Dem eigenen Lebensende vorgreifend, wandelt er die angeborene dämonische Kraft aus teuflisch-menschlicher Doppelnatur zu dämonischem Ergreifen der menschlich-himmlischen Doppelbestimmung; das Doppel wechselt, aber verläßt ihn nicht. Und hier ist Gipfel, Grenze und Kern der Goetheschen Natur; an einem Punkte verrät sich der Mensch der Menschheit. Das Dämonische ist und bleibt die Goethisch-Faustische Urkraft; auf das Niveau des Werkes erhoben, jauchzt der Dämon trotz seiner Fesseln und bereitet das Leben für das Jenseits, ohne zu wollen, ohne es das Leben ahnen zu lassen. Der überwundene Dämon siegt; er, der das Leben unselig gemacht, rechtfertigt es auch. Nur scheinbar hat Goethe das Dämonische verleugnet und dem Geiste nur deshalb unterworfen, damit er das Leben vor Gott zurechtsetze; der Dämon trägt das Schwert, das die Tür zum Himmelswege öffnet. Durch die von Gothes selbst so stark unterstrichene Resignation dürfen wir uns nicht täuschen lassen. Sie besteht als Verzicht auf das dämonische Glück; dieser ist allerdings endgültig. Aber auf die dämonische Natur resigniert Goethe nie; sie, in die er hineingeboren ist, ist es auch, aus der er herausstirbt. In Goethe tut sich das Wesen der dämonischen Natur in allen ihren Seiten, positiven und negativen, kund.

Warum aber wählt Goethe im Himmelsnachspiel des Faust die Formen und Weisen des Katholizismus? Nicht aus Bevorzugung der katholischen Religion! Auch nicht aus dichterischer Lizenz und Symbolistik. Sondern weil die katholische Religion erst im Tode mit der religiösen Aufgabe eines jeden Menschen vollen Ernst macht. So wenigstens erlebt der Protestant den Katholizismus. Die hinlängliche

Freiheit und schwebende Unbestimmtheit, die der Katolizismus dem Lebenden beläßt, stimmte zu Goethes eigener Lebensform. Im Diesseits dem Diesseits zu leben — »er stehe fest und sehe hier sich um« — an der Erde nicht um Gottes willen herumzutüfteln, das irdische Leben voll auszumachen, ohne nach drüben zu blinzeln, die Welt anzuerkennen — dann »ist sie nicht stumm« — ist Goethesche Vollkommenheit. Ist es der Dichter, ist es der Mensch, der so spricht? Es ist dieser und jener, denn nie hat Goethe aus Phantasie sich verleugnet und stets die Dichtung die Krone des Lebens sein lassen. Einzelne Aussprüche wären nur Symptome, schwer deutbare, — aber das Werk, in welchem Goethes Religion sich objektiv enthüllt, — es ist das einzige aus der Reihe seiner Werke — hat statuarische Würde.

Die Religion Goethes hat im Erdenleben keinen Lebenskreis. So wie der Mensch in der Welt schwebt, auf und nieder, so umschweben göttliche Sphären in der Entfernung die Erde und das Leben der Menschen. Das unendliche Leben der Natur und des Menschen bedarf Gottes nicht zum Leben, Himmel und Erde berühren, aber durchdringen sich nicht. Reißend Sturm und Gewalt, Kraft und Ziel — alles bietet die Erde selbst, voll des göttlichen Seins, das in ihr nicht geleugnet, aber verleugnet wird. Denn in der Seele des vollmenschlich Lebenden spiegeln sich nicht die göttlichen Heerscharen. »Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt« spricht Faust, der ohne diese Worte zu widerrufen der göttlichen Gnade für würdig erachtet wird. Denn er hat »immer« gestrebt; des Lebens Fülle blieb in ihm Fülle; die Macht, mit der er sein Leben durchstürmt, rechtfertigt ihn. Gleichgültig ist Irren, Schuld ein Geringes — Wahrheit ein Unmögliches. Diese Lebenswertlosigkeit der Religion hat Goethe selbst gelebt. Der lebende Faust hat nur einen Teil des Dichters, der sterbende und tote ist der Dichter selbst. Das Leben Goethes kennt keinen chorus mysticus, aber als er ihn in der eigenen Dichtung erlebte, da ward er ihm zur letzten Wahrheit. Vor dem Tore des Todesreiches wird das ewig unzulängliche Leben in der Ewigkeit befestigt und das Vergängliche zum Gleichnis des Unvergänglichen erhöht. Was vergänglich ist, bleibt vergänglich; was unzulänglich ist, bleibt unzulänglich. Wird die Steigerung der mystischen Worte gefühlt? Das Vergängliche — das Leben — ist nicht das Letzte; es ist Gleichnis der selbst nie irdisch gewordenen Unvergänglichkeit. Aber dadurch wird das ewig Unzulängliche Ereignis, und nun ist es getan, das Beschreibliche, das Leben, ins Reich des Unbeschreiblich-Göttlichen erhoben. Die Liebe die göttliche, schafft kein göttliches Reich auf Erden, auch keine Ansätze und Forderungen des Reiches! Nur Maria, die Nichtgebietende, die selbst nur Bittende, wird in der göttlichen Sphäre sichtbar

Dämonisch ist das faustische Leben, mystisch der faustische Tod. Und wie das Leben bei Goethe sich rechtfertigt, sobald es dämonisch ist, so ist das Dämonische bei ihm das Hohe und Letzte des Menschen. Vollkommenheits- und Sittlichkeitsbegriff fallen zusammen. Wohl gibt es den Verlorenen, wie Gretchen eine Verlorene sein würde, wenn sie der Verführung zur Flucht nachgegeben hätte. Aber der Verlorene rettet sich durch eigene dämonische Kraft, sie die wirksam nicht nur in Faust, sondern auch in dem sterbenden Gretchen ist. Wer ist undämonisch? Wagner, obwohl er Homunkulus, die dämonische Kraft ohne Leib und Gestalt, schafft; denn er schafft sie künstlich, nicht lebendig. Wer ist noch undämonisch? Mephisto, denn er lebt nicht selbst die Kräfte, über die er verfügt.

Und obwohl das Dämonische den Keim des Tragischen enthält, ist es in Goethescher Natur nie tragisch, weil es in seinem Universum das Vollkommene darstellt. Unbewußt, unreflektierend, sich selbst nicht kennend lebt der Dämon; er kennt nicht die Gewalten, nicht die Bestimmungen, denkt nicht sich und sein Ende. (Zum höchsten Erstaunen, sogar Befremden des in einmaligem Gewaltakte erwachten Schiller.) Unbewußt auch bildet endlich der Dämon sein Eigenbild und gerät an seine Grenze, das jenseitige Reich. Doch dieses ist nicht zum Leben bestimmt, tot betritt er es, jedoch berufen, hier neuen Tag zu leben. So voller Ahnung, schauernd vor Letztem, Fremdem, Unbeschreiblichem steht Goethe vor der Pforte des Todes. Aufgegangen ist's ihm, aber ins Leben kann er es nicht herunterzwingen, es steht ungelebt vor ihm in der eigenen Dichtung — das einzig Unerlebte, das Goethe gedichtet hat, und das dergestalt sein letztes Erlebnis, sein Todeserlebnis, sein Testament wurde.

Ob der Mensch selbst oder auch das Leben des Menschen Religion habe, ist nicht dasselbe. Goethes Leben ist religionsfremd, sein Innerstes nicht. Aber wie das Religiöse dem Leben nicht eingeboren wurde, blieb es Innerstes, blieb Ahnung, ungestaltet, ungestaltend — schließlich letzte Endesgestaltung. In der Selbstrechtfertigung des Lebens hat Goethe das Maß der Dinge gefunden; allerdings ist Rechtfertigung nicht Erlösung; in diesem Unterscheiden bemerken wir die Eigenart von Goethes Religion; er gibt dem Leben mehr als des Lebens in Wahrheit ist — die Selbstrechtfertigung —, aber er gibt ihm keineswegs alles — nämlich nicht die Selbsterlösung. Weil das Leben sich selbst rechtfertigt, ist es ein Gleiches, ob das Göttliche in der Natur innerste geheime Kraft oder über aller Natur unerfaßliche mystische Liebe ist; denn es gestaltet sich nicht ins sichtbare Leben hinein, das eine Entscheidung über Natur oder Uebernatur verlangen würde. Hier erhalten wir die Erklärung über Goethes unverstandenen Pantheis-

mus, der richtig verstanden nie von ihm gewichen ist; wo das göttliche Reich jenseitige, umkreisende, unsichtbare und unbeschreibliche Himmelssphäre ist, da ist es eben auch — unsichtbar, geheim — die innerste Seele alles Lebendigen.

Der Himmel »gestattet« dem Leben die Selbstrechtfertigung, das ist die Form, in der sich für Goethe die Liebe Gottes betätigt. Gott verleiht damit dem Leben und dem Menschen selbst göttliche Kraft; denn göttlich ist der faustische Glaube ans Leben — »Erfüllungs«-glaube. Der faustische Mensch ist vergleichbar dem naturgesetzlichen Universum, dem Gott nach der Lehre der großen Aufklärungsphilosophie das Gesetz gab, das selbst übernatürlicher Herkunft, gottgezeugt, der Natur die Kraft gottfreien, selbständigen Daseins einbringt. So ist der Mensch mit der gottgegebenen Kraft der dämonischen Natur zum Sieger der unseligen Welt, zum Erfüller des unerfüllten, abschlußlosen Lebens, zum Rechtfertiger der dem Irren verfallenen Seele bestallt. So glaubt Goethe die Lebensliebe des Dichters als seines Gottes Liebe. Wohl ist Gott in allem, »der Gottheit lebendigem Kleid«, aber nicht in metaphysischer Notwendigkeit, sondern infolge der Liebe dieses Gottes zum menschlichen Leben. Gehen wir nicht den Irrungen dieses Gottesbegriffes, dieses Gottesglaubens nach; erfassen wir vielmehr seine menschliche Tiefe, seine berauschende Wirkung.

Die Liebe, das Irdische, ist selbst das Himmlische; sie zieht uns hinan. Höchstes Glück der Erdenkinder — die dämonische Natur! Es gibt nur eine Liebe! Die Liebe im Menschlichen, Irdischen ist gleich der Liebe im Himmlischen, Göttlichen, die irdische Geliebte ist hinwiederum himmlische Geliebte, Gretchen im Himmel. Nur die dämonische Natur besitzt die wahre irdische Liebe, die unselige Liebe, die doch selig wird und so das dämonisch Vernichtete im Himmel wiederfindet. Welch ein Glaube! Was das faustische Leben zerstören muß, was die dämonische Natur sich opfert, wird zum stillen Fürsprecher des Dämons bei seinem Eintritt in den Himmel. Hat Goethe hier sich nicht auf einer waghalsig höchsten Stufe das dämonische Glück wahren wollen! Einer anderen Liebe als der, welcher der Dämon lebt, bedarf es nicht, eine andere gibt es nicht, die unendliche Kraft des Faust ist göttlich wie menschlich, tiefstes, letztes Einheitsband des Universums; der Gott des Pantheismus, der dämonischen Liebe ist an ihr gebildet. Liebe zum Leben ist der theologische Grundfaktor. Liebe zum Leben ebenso des Goetheschen Gottes eigener Seeleninhalt wie des gottgeschaffenen Knechtes, der faustischen Natur Kraft. Die dämonische Natur ist anerkanntes Abbild der göttlichen Natur. Der Geist, den die Station der Jugend beherbergte, ist wieder-

um der Geist des Alters, jedoch dadurch, daß die Liebe auf der Station des Werkes unendliche Lebensliebe wurde, von der schuldhaften Verstrickung des niedrigen dämonischen Glückes der Erfüllung des höchsten erstrebten Augenblickes in seine eigene Befriedigung zu der Höhe der Kraft geläutert, die die erhabene Größe des Geistes besitzt, sich an der Unendlichkeit des Werkes (nicht etwa an seiner Beendigung) zur Erfüllung aufzuschwingen. Ein höchster Jubelschrei des Goetheschen Dämons ist es, ausrufen zu dürfen: das ewig Weibliche zieht uns hinan! Das dämonische Glück ist aufgegeben worden, aber darüber ersteht die dämonische Seligkeit: der Dämon sieht wirklich erfüllt, was er gelebt hatte, die unendliche Liebe zum Leben. Der Pantheismus Goethes ist nicht kosmologisch, sondern humanistisch und menschlich und darum ethisch. Es ist der Pantheismus der dämonischen Versöhnung des Lebens mit der Gottheit.

Hier steht Goethe ganz in seinem Zeitalter und ist Verkünder der Zeit eines religionsfremden Lebens, dessen Gipfel menschliche Unendlichkeit — der Dämon gewordene Mensch — ist. Aber der philosophischen Mitkraft seines Zeitalters gesellt er sich nicht zu: der wissende Geist, der sich selbst von der Erde Fesseln befreit, ist ihm fremd. Ein anderer Dämon als der Goethesche wird in der idealistischen Philosophie gefordert und erleuchtet — und doch auch ein Dämon. Es ist der Ueberwindende, sich selbst Ueberwindende, dämonisch durch die übermenschliche Treue sich selbst gegenüber, menschlich durch seine Unabhängigkeit von der Gottheit.

Beide, der faustische und der idealistische Dämon, rechtfertigen sich selbst, jedoch jener ohne Wissen, dieser nicht nur mit Wissen, sondern zu ureigenst durch das Wissen; denn wenn er seine idealistische Selbstbestimmung nicht als gewußte Lehre aufgenommen hat, kann er sie auch nicht erfüllen. So unbewußt Faust ist, so bewußt ist der Selige des Idealismus. Beide begehren sie ein dämonisches Glück, allerdings höchster, stolzester Art, das Glück, die gottmenschlichen Kräfte zu leben.

Goethe heißt Rechtfertigung des Lebens durch lebendige Anerkenntnis des Lebens selbst, idealistische Philosophie heißt Rechtfertigung des Lebens durch geistige Verurteilung des Lebens. Auf die göttliche Sphäre weisen sie beide nur hin, ohne sie lebendig zu erreichen. Wie das erste himmlische Gesicht Faust erst im Tode berührt, gleich so ist der selige absolute Geist, der am Ende aller Verurteilungen die gerettete Endgestalt der idealistischen Philosophie ist, dem individuellen Leben ganz entwachsen. So schroff sich Goethe und Idealismus gegenüberstehen, sie treffen sich darin, daß nur der Mensch Religion hat, das Leben aber religionsfremd ist.

Wenn das Dämonische göttliche Erbschaft antritt, wird der Teufel entthront. Kein Versucher stört die dämonische Natur in seines Lebens Bahn; der, der das Böse will, schafft nur das Gute. Kein Schicksal verurteilt den freien Geist des Idealismus, den seiner Bestimmung wissend lebenden, zum Irren, das bei Goethe zwar Schicksal ist, aber die Rechtfertigung des Lebens nicht hindert, ja sogar selbst anbahnt, wenn es nur dämonisches Irren, Irren aus der unendlichen Liebe zum Leben und der Liebe zu dieser Liebe ist.

Wohl ist es ein anderes, ob die Versöhnung des Lebens vom Menschen selbst gefordert und ausgeführt wird (die Unendlichkeit der Ausführung beeinträchtigt die Tatsache der Versöhnung nicht), oder ob die versöhnende Kraft ein göttliches Liebesgeschenk ist, das aber ganz in die Hand des Menschen, es zu verwalten, gelegt wird. Jedoch das Gemeinsame liegt tiefer als das Trennende: das Gemeinsame, daß nur dem niederen Menschen Gefahr droht, seine Seele zu verlieren, der höhere Mensch sie aber aus eigener Tiefe rettet. Gemeinsam ist dieses Heidentum, das gleichwohl in der Goetheschen Lehre, die sein Testament hinterläßt, von einem Schein der göttlichen Liebe schließlich überstrahlt wird. Es ist nur ein Widerschein Gottes, nur ein Nachspiel des Lebens, an dem der Dichter erdgeboren haften bleibt, sei es in freiem Entschlusse sei es aus Not seiner Natur, aber es ist ein Bekenntnis zum Schöpfer, der auch der Vater der dämonischen Natur ist. Ueber das Goethe verbundene Jahrhundert weist die Todesstufe Fausts in die Gegenwart hinein, als hätte Goethe, nachdem er im werktätigen Greise Faust die Spätzeit seines Säkulums vorahnend durchschritten, den toten Faust noch an die Türe des neuen Jahrhunderts klopfen lassen.

So überspringt Goethe die Konsequenz, die ebenso seiner Weisheit wie der Lehre des Idealismus in dem Henker des 19. Jahrhunderts, in Nietzsche, gesetzt ist, die Konsequenz der wirklich ganz gottfreien dämonischen Natur, des Uebermenschen. Der steilste Selbstrechtfertigungsversuch des Lebens, der je gedacht worden ist, läßt den unvollkommenen Hinweis auf die göttliche Sphäre, dem Goethe und der Idealismus beide die Kraft zu ihren Formen verdankten, fallen; er braucht ihn nicht mehr, denn ein Leben, das ebenso durch Lebensliebe wie durch Lebensüberwindung sich selbst leben würde — so Faust und Idealist verschmolzen —, wäre restlos unbedürftig und aus eigener Kraft versöhnt. Ein Nietzescher Faust würde im Tode sich selbst erretten, daher Mephisto ohne himmlische Hilfe besiegen, nachdem er zuvor sich seines Sieges bereits gewiß gewesen wäre; ein Nietzescher Idealist würde im Leben das verurteilte, überwundene Leben ebenso lieben wie das durch Ueberwindung geschaffene und somit ganz in

seiner Einzelperson bleiben: Zarathustra! Jedoch wie Nietzsche die Lebensliebe des dämonischen Dichters mit der Lebensfreiheit des dämonischen Denkers vermischte, ohne sie vereinigen zu können, so mußte die Irrung jener seiner Erzeuger gerade bei ihm aus der Heimlichkeit heraustreten.

Ein Jahrhundert, sündig durch Verkennen der Sünde, stark und schön durch diese Sünde, lag hinter uns: Große Gestalt! An Verführungskraft ist die geistige Sünde die stärkste; kein Teufel wirkt so universal wie Luzifer. Daher bedurfte es gewaltiger Kraftleistung, um uns von jener Jahrhundertgestalt zu entfernen; und noch jetzt reißt uns die Erinnerung an ein Wesen mächtig hin, das doch wir selber waren. Denn die großen Zeiten eines Lebens bleiben auch fürderhin Gestalten und leben hinter den neuen Erlebnissen, die genaht sind, weiter, um in den stillen Stunden, die nie ganz ausbleiben, wieder vor die Seele zu treten.

Ueber die Freundschaft.

Von

Siegfried Kracauer (Frankfurt a. M.)

Es gibt Worte, die durch die Jahrhunderte von Mund zu Mund gehen, ohne daß ihr begrifflicher Inhalt je klar und scharf umrissen vor das innere Auge tritt. Die Erfahrungen der Generationen, unerschöpfliches Leben, unzählige Geschehnisse verbergen sich in ihnen, und wunder nimmt nur, daß die Wortgefäße, die solche Fülle zu tragen haben, immer ihre alte Geltung beibehalten, fortbestehen und sich wieder mit neuem Inhalt beladen lassen. Unser ganzes Leben ist von ihnen durchzogen, wir denken mit ihnen und nehmen sie als Einheiten hin, trotz der unbestimmten Mannigfaltigkeit, die in ihnen zittert. Was sind die Worte, die den Reichtum unserer inneren Welt fassen, anderes als schwache, hilflose, spärliche Namen für einen überquellenden Inhalt? Liebe, Treue, Mut, Feigheit, Haß, Mitleid, Stolz: tausendfaches Geschehen ballt sich in ihrer Hülle zusammen.

Nicht Schwerfälligkeit allein hindert daran, uns auch sprachlich den letzten und geheimsten Falten der Wirklichkeit anzuschmiegen. Jede Mannigfaltigkeit prägt sich zunächst als verschwommenes Ganze ein. Unsere Aufnahmefähigkeit ist begrenzt und wir verlören den Blick für dieses Ganze, wenn wir alle Eindrücke, aus denen es sich zusammensetzt, gesondert auffassen wollten. Wir verfolgen sie daher nur ein Stück weit und begnügen uns mit einem einzigen Ausdruck für die übrigbleibende verworrene Vielfältigkeit, überzeugt davon, daß überall, wo ein Wort sich Bedeutungen auf Bedeutungen angliedert, diese untereinander irgend eine, wenn auch noch so allgemeine Verwandtschaft besitzen.

Gibt man sich nicht mit einer ungefähren und mehr gefühlten als bewußten Erkenntnis dieser Begriffe zufrieden, will man vielmehr die in ihnen sprachgewordene Mannigfaltigkeit ganz ausschöpfen, so muß man sich von vornherein darüber klar sein, inwieweit dies überhaupt

möglich ist. Die rein wissenschaftlichen Begriffe sind zugleich Definitionen, künstliche Bildungen, die nicht mehr enthalten, als in sie auf Grund bestimmter Methoden jeweils hineingelegt worden ist. Worte dagegen, die das Erleben vieler Geschlechter in sich begreifen, spotten der vollkommenen Zerlegung, ihr schillernder Inhalt geht niemals restlos in die bewußte Erkenntnis über. Wohl aber läßt sich eine Anschauung von ihnen gewinnen, die, möglichste Vollständigkeit vorausgesetzt, in ihrer notwendigen Einseitigkeit einen um so höheren allgemeinen Wert erlangt, je umfassender der Gedankenkreis ist, in den sie sinnvoll verwoben wird. Eine solche Anschauung, die nicht allseitig und unbedingt allgemeinverpflichtend, aber ebensowenig willkürlich und zufällig ist, nennen wir typisch, wenn sie von vielen Menschen mit innerer Notwendigkeit als die ihre anerkannt wird. Daß andere neben der einen Anschauung möglich sind, raubt keiner den Wert, liegt vielmehr im Wesen menschlichen Erkennens und dieses seines besonderen Gegenstandes begründet. Für die letztgültige Einsicht in die vom Leben selber erzeugten und fortgenährten Begriffe kann eben niemals ein einziger Blickpunkt genügen; es gelten hier die Worte Goethes: »Nur sämtliche Menschen erkennen die Natur, nur sämtliche Menschen leben das Menschliche«[1]).

Mit diesen Gedanken sind der nachfolgenden Untersuchung über die Freundschaft von selber die natürlichen Grenzen gesetzt. Auch sie ein Begriff, an den immer wieder neues Erleben sich angesetzt hat, ungebärdige Fülle im dürftigen Gefäß eines Wortes! Auch sie nur einer notwendig einseitigen Anschauung zugänglich, die erst durch Einbeziehung in ein weiteres, zusammenhängendes Weltbild der sonst unvermeidlichen Zufälligkeit und bruchstückartigen Vereinzelung entrinnen kann.

Wir haben einen langen Weg zurückzulegen, ehe wir an das Wesen der Freundschaft selber rühren. Sie ist ja nur eine von vielen menschlichen Beziehungen und sie in ihrer Eigenheit begreifen, heißt zunächst: sie absondern von ähnlichen Verhältnissen, damit sie sich schließlich aus deren Mitte einzigartig hervorhebt.

Innerhalb jeder Gemeinschaft und Gesellschaft schlingen sich zwischen ihren einzelnen Mitgliedern Bande, die von der verschiedenen seelischen Beschaffenheit der Menschen vollständig unabhängig sind. Ueberindividuelle Formen des Verkehrs, bilden sie sich im Gemeinschafts- und Gesellschaftswesen allenthalben heraus, und jeder, wer es auch sei, durchlebt sie in gleicher Weise. Wir untersuchen aus ihrer Reihe die Verhältnisse der Kameradschaft, der Fachgenossen-

1) Enthalten in einem Brief Goethes an Schiller. Weimar, 5. Mai 1798.

schaft und der Bekanntschaft, soweit es zum Verständnis der Freundschaft notwendig ist.

Der Geist der Kameradschaft entsteht überall, wo Menschen gemeinsam handeln. Hierbei ist für seinen Eintritt zunächst entscheidend, daß der Einigungsgrund nicht seelische Verwandtschaft und besondere innere Anziehungskraft ist, sondern irgendwelches von außen herangebrachte Ziel. Dieses Ziel wiederum darf keine tiefpersönlichen Eigenschaften von den zu seiner Erfüllung verbundenen Menschen fordern oder nur ihnen wichtige Sonderneigungen befriedigen — sind doch Betende in der Kirche ebensowenig Kameraden wie Mitglieder von wissenschaftlichen oder sonstigen geistig ausgeprägten Vereinigungen; nein, der Gemeinschaftszweck muß Leistungen allgemeinmenschlicher Art verlangen, die jeder einzelne erfüllen kann und die innerhalb seines alltäglichen Gesichtskreises liegen.

Nicht jedes solche zielvolle Zusammenhandeln erzeugt aber schon wirklich das Kameradschaftsgefühl. Dieses erwacht um so lebhafter, je *sinnfälliger* die gemeinsame Tätigkeit ist, also beim Spiel, beim Schulbesuch, beim Wandern, bei körperlicher Arbeit. Besonders stark entwickelt es sich in gewissen Verbindungen, deren Ziel von den Menschen die Ueberwindung drohender Gefahren fordert. Wer diesen Vereinigungen angehört, weiß von vornherein, daß er der Todgefährte des andern ist. Der dunkle Hintergrund, vor dem sich das Handeln abspielt, wirkt tief auf das Gemüt und die Phantasie ein; Soldaten pflegen sich denn auch stets Kameraden zu nennen. Eine so geartete Verbindung, die das Einzelschicksal unlöslich an das allgemeine kettet, reißt den Menschen aus seinem eigenen engen Wirkungskreis. Unter dem Druck der Allgemeingefühle und -bewegungen stehend, sieht er sein bisheriges Leben von außen an, es ballt sich ihm in größeren Linien zusammen. Und manch einer, dem sonst nie die Zunge gelöst war, enthüllt wohl dem Kameraden die Ereignisse seines Daseins, ohne daß doch dieses seltene Vertrauen bezeichnend für das gegenseitige Verhältnis wäre. Es ist eine Erleichterung des Herzens, ein Selbstbesinnen, eine kurze Atempause.

Der Sinnfälligkeit des Handelns muß sich das Gefühl der unbedingten *Gleichheit* vor dem Ziel beigesellen. Damit dieses eintritt, ist eine bestimmte Dauer der Verbindung notwendig. Ein vorübergehendes Zusammenwirken zur Erreichung eines Augenblickszieles — etwa zum Löschen einer Feuerbrunst — genügt nicht, um den Geist der Kameradschaft zu wecken, obwohl hier auch im Interesse eines allgemeinmenschlichen Zweckes gemeinsam gehandelt wird. Warum? Den Menschen fehlt die Zeit zur gegenseitigen Eingewöhnung, sie bleiben zufällig zusammengewürfelt und tragen in die plötz-

liche Vereinigung noch ihr besonderes Ich mit seinen Plänen und Neigungen ganz hinein. Es kommt aber gerade darauf an, daß alle Eigenwünsche entschwinden, daß sich zwischen den Menschen mit den in Hinsicht auf das Ziel erforderlichen Tätigkeiten bestimmte Verkehrsgewohnheiten entwickeln und diese selber in den Mittelpunkt des Denkens und Wollens rücken. Die Einzelseele wird entpersönlicht, umgeknetet, bis sie sich im gleichen Rhythmus mit den andern bewegt. In um so größerer Reinheit erblüht das Kameradschaftsgefühl, je fremder und weniger vertraut sich ihrem ganzen Wesen nach die Menschen sind, weil in diesem Fall besonders deutlich empfunden wird, daß ihre Verbindung nur durch das eine Ziel bewirkt wird, zu dem sie hinstreben. Kameraden sind Gleiche vor dem Ziel — aber nichts außerdem. Und die Eigentümlichkeit ihres Verhältnisses besteht darin, daß längeres Zusammenwirken sie nicht innerlich näher bringt, sondern im Gegenteil jede ihrer störenden Besonderheiten entfernt, um sie immer gleicher und eindeutiger zu machen, so wie es der sie einigende Zweck verlangt.

Auch Ehepaare empfinden oft, trotzdem sie als ausgeprägte Individuen ihr Leben teilen, diese ihre Verbindung als Kameradschaft. Es geschieht dann, wenn ihrem Blick das Besondere und Einzigartige ihres Bundes entgleitet, ihr Schicksal ihnen als typisch erscheint und aus der Mannigfaltigkeit ihrer Erinnerungen, ihres gemeinsamen Daseins ihnen allein die Erkenntnis zurückbleibt, daß sie Menschen sind, die für die Ewigkeit zusammengehören und unter den gleichen Bedingungen zu leben, zu leiden und zu kämpfen haben.

Daß eine so unpersönliche Beziehung, deren Eintritt lediglich von gewissen äußeren Umständen abhängig ist, auch das Gemüt in einer jeden Menschen verpflichtenden Weise beanspruchen muß, leuchtet unmittelbar ein. Tugenden und Fehler des »guten Kameraden« könnten fast unabhängig von der Erfahrung rein aus dem Wesen des Verhältnisses ermittelt werden. Was stärkt die Gemeinschaft? Stete Hilfsbereitschaft, Unverdrossenheit, wechselseitige Eingewöhnung. Was fördert die Erreichung des Zieles? Opferwille, Mut, Ausdauer im Ueberwinden von Schwierigkeiten. Und nun die Kehrseite! Was hindert zielvolles Zusammenwirken? Jede Art von Eigenbrödelei, Einmengung der ganzen Persönlichkeit in die Beziehung, wodurch diese überlastet wird, Trägheit, unwilliges Wesen.

Fachgenossen nennen sich Kollegen, nicht Kameraden. Wo sich derartig verschiedene Ausdrücke herausbilden, darf man sicher sein, daß sie auch zur Bezeichnung klar umrissener seelischer Wirklichkeiten dienen; und es ist nur notwendig, den Schwankungen im Wortgebrauch zu folgen, um den ersten Aufschluß über die inneren Tat-

sachen erhalten, die den Begriffen zugrunde liegen. Die in gewissen Arbeiterkreisen bestehende Möglichkeit, beide Bezeichnungen: Kamerad und Kollege, gleich richtig zu verwenden, lenkt unsere Aufmerksamkeit auf das Grenzgebiet, in dem sonst deutlich unterschiedenen Verhältnisse offenbar ineinander überfließen. Es handelt sich um die Berufe, in denen bei einem Mindestmaß erworbener Fachkenntnisse am meisten zusammen gelebt und gehandelt werden muß, so daß die gemeinsame, sinnfällige Tätigkeit sich ebenso stark im Bewußtsein einprägt wie der Charakter der Berufsgenossenschaft. Wir folgern: Die Beziehung der Fachgemeinschaft erzeugt sich in ihrer Eigenart erst, wenn das Fach so viel Wissen und so viele Geschicklichkeiten fordert, daß den sich ihm Widmenden das Gefühl schwindet, als beliebige, unterschiedslose Gleiche zur Erfüllung irgend eines Zieles verbunden zu sein. Berufsgenossen sind immer schon Ausgewählte.

Darf sich darum das Allgemeinmenschliche, die unqualifizierte Alltäglichkeit nicht bestimmend und Gestalt verleihend in das Verhältnis eindrängen, so spinnen sich im übrigen doch eine Fülle von Beziehungen zwischen den Fachgenossen an. Zunächst bringt schon die reine Berufsgemeinschaft die Menschen in eine gewisse Verbindung, die einen guten Teil ihrer seelischen Kräfte einschluckt. Ist doch kein Beruf so fertig und abgeschlossen, daß er nicht immer wieder die Phantasie anspornte und neue Aufgaben aus sich heraus erzeugte! Ja, es läßt sich umkehrend sogar sagen, daß, wo ein Beruf zu gleichförmig ist, um die Seele in Spannung zu halten, ihm solange Stoff und Handlung angegliedert wird, bis er fähig ist, die Menschen einigermaßen auszufüllen. Dadurch aber, daß der einigende sachliche Mittelpunkt nicht in starrer Ruhe verharrt, sondern sich immerwährend verändert und stets irgendwelche unvorhergesehene Fälle und Schwierigkeiten zeitigt, fehlt der Berufsgenossenschaft selten das erregende Etwas, das die Menschen zusammenschweißt. Von der sogenannten »Fachsimpelei« an, die vielen stumpfen Geistern ihr Lebtag genügt, erhebt sich das Verhältnis oft zu hoher geistiger Vertraulichkeit, dank dem Reichtum fesselnder Probleme, den eine Reihe von Berufen in sich bergen. Es entstehen glückspendende Beziehungen, die leicht in Freundschaften übergehen können, die es aber nicht sind, solange sie unter Ausschluß tiefer menschlicher Anteilnahme, allein auf der sachlichen Uebereinstimmung beruhen.

Die Willfährigkeit der Fachgenossen zum Zusammenschluß ist um so größer, als der gemeinsame Beruf seinen Einfluß auf weitere Bezirke der Seele, nicht nur auf einzelne ihrer abgeschlossenen Teile geltend macht. Wenn sich der Mensch irgend ein dauerndes Arbeitsfeld erwählt, so nehmen die hierin immerwährend benötigten Geistes-

und Gefühlskräfte schließlich eine vorherrschende Stellung in seinem Bewußtsein ein. Alle Wertschätzungen, Gedanken und Gefühle innerhalb eines Bewußtseins befinden sich aber in gegenseitiger Abhängigkeit; sie schließen sich aus, bedingen sich oder entstehen auseinander. Die durch die Berufstätigkeit besonders ausgebildeten inneren Fähigkeiten müssen demnach ihrerseits mitbestimmend auf das übrige seelische Leben einwirken, Blickweite und Aufnahmefähigkeit in gewisser Weise begrenzen oder erweitern. Sie bringen so bei vielen demselben Fachgebiet angehörigen Menschen eine Seelenlagerung hervor, die auch auf abgelegene Dinge in gleichem Sinne antwortet. Noch die entferntesten Verästelungen zeugen schließlich von der einen Wurzel. Jeder ausgeprägte Beruf nimmt seine eigene Stellung der Gesellschaft gegenüber ein, hat, bis zu einem bestimmten Grad, seine eigenen Allgemeininteressen. Anders wäre auch die Entstehung von Berufstypen nicht erklärlich. Der Arzt, der Jurist, der Prediger, der Kaufmann, der Arbeiter, der Beamte: was alles an gleichem Können, Wissen und Wirken ihr Stoffgebiet von ihnen fordert, beschränkt sich nicht darauf, nur im Beruf wieder verausgabt zu werden, im übrigen das Innere unbehelligt lassend — nein, es durchpflügt das Gesamtbewußtsein und zieht seine Furchen in ihm. Daher kommt es, daß Jünglinge, die noch eben in engster Verbundenheit gelebt haben, oft auseinanderwachsen und sich mißverstehen, wenn sie sich verschiedenen Berufen zuwenden. Der Stoff meistert schließlich die sich ihm schenkenden Seelen.

Es wird nunmehr begreiflich, daß infolge gleicher Bewußtseinsformung die rein fachgenossenschaftliche Beziehung sich weit über den Beruf hinaus erstrecken kann. Leicht und unmerklich gleitet die sachliche Erörterung zu anderen Fragen und Dingen über, und was sich hier an fruchtbarer Uebereinstimmung ergibt, ist häufig eine mittelbare Wirkung des Berufes. Wie der Schweif vom Kometenkern, so strahlt von ihm eine weite geistige Atmosphäre aus.

Auch der durch jeden Beruf erzeugte Kastengeist ist ein Bindemittel zwischen den Fachgenossen. Spricht sich in ihm ein starkes Abstandsbedürfnis aus, so auch ein erhöhtes Zusammengehörigkeitsgefühl, das nachdrücklich die Beziehungen zwischen Menschen desselben Berufes trägt und fördert.

Eine scharfe Grenze ist aber dieser Verknüpfung ebenso wie der Kameradschaft gesetzt: die persönlichen Angelegenheiten und Neigungen scheiden bei ihnen aus. Wo die Welt meiner Träume, meiner Erinnerungen, meiner Sehnsucht, meiner Liebe beginnt, da endet auch das Verhältnis zwischen mir und den Fachgenossen. Ein feines Gefühl hält genaue Wacht, damit keine Vermischung beider Reiche eintritt. Jede Ueberschreitung der Trennungslinie wird, bewußt oder

unbewußt, zurückgewiesen. Daß andererseits die Beziehung leicht in Freundschaft übergehen kann, ist bereits erwähnt worden.

Wir wenden uns nun zu einem dritten Verhältnis, das häufig der Freundschaft zum Verwechseln ähnlich kommen mag. Es ist dies die Bekanntschaft in ihrer engeren Form; jene flüchtigen, gesprächsweisen Berührungen, die wohl auch unter demselben Namen laufen, bleiben von der Untersuchung wie billig ausgeschlossen.

Die Bekanntschaft ist ihrem Ursprung nach keine Ziel- oder Sachverbindung, hat also ihren Grund nicht außerhalb der Menschen. Dadurch unterscheidet sie sich sowohl von der Kameradschaft, die irgendwie immer das auswahllose Zusammenleben Gleichhandelnder voraussetzt, als auch von der Fachgenossenschaft, die sich zwischen sachlich Gleichstrebenden bildet. Wohl wandeln sich diese Verhältnisse häufig in Bekanntschaft um, aber sie verlieren damit zugleich ihre Eigenart.

Unmöglich, die äußeren Entstehungsanlässe der Bekanntschaft aufzuzählen! Der Zufall entscheidet hier viel. Kann aber alles und jedes zum Anlaß engerer Bekanntschaft werden, so geht daraus hervor, daß dieses Verhältnis seinen Grund in der Seele selbst haben, einem bestimmten inneren Bedürfnis entspringen muß.

Neigungen, Leidenschaften des Tages, Erfahrungen aller Art, Sympathien und Abneigungen erfüllen den Menschen. Er nährt Hoffnungen, sinnt Pläne aus, wird durch viele Dinge berückt und läßt sich von ihnen fesseln, gibt sich der Kunst, der Natur hin, nimmt Eindrücke und Gedanken auf und treibt stündlich durch eine neue Mannigfaltigkeit, bald hier, bald dort sich verfangend und ein Stückchen erraffend. So verbreitert sich sein Wesen und wird zu einem Gewebe, in das bunte und oft nur lose zusammenhängende Muster eingewirkt sind. Manche Fäden ziehen sich der ganzen Länge nach durch, einige laufen ein Ende weit und bilden ein in sich abgeschlossenes Ganze, andere brechen plötzlich ab, so daß eine unausgefüllte Lücke entsteht.

Das in jedem vorhandene Bedürfnis, sich mitzuteilen, führt nun meist Verbindungen herbei, in denen sich die Menschen ein Stück ihrer Seelenmannigfaltigkeit anvertrauen. Für das Wesen der Bekanntschaft bezeichnend ist es, wenn in diesem Stück Gemeinsamkeit die »durchlaufenden Fäden« fehlen, mag im übrigen die wechselseitige Annäherung bis zu einem hohen Grad gediehen sein.

Dies bedeutet aber folgendes. Was auch immer die Bekanntschaft veranlaßt, ob menschliches Gefallen, ob sachliche Beziehungen oder irgend eine Gelegenheitsursache: wenn einmal entschieden ist, daß das Verhältnis kein innigeres werden soll, so bildet sich an einer bestimmten Stelle eine unsichtbare Scheidewand zwischen den Menschen. Diese

Grenze liegt näher am Mittelpunkt des Wesens als bei der Kameradschaft und oft auch bei der Fachgenossenschaft, sie entsteht dort, wo das eigentliche Ichbewußtsein anhebt, wo die inneren Quellen rauschen, wo Gedanken und Gefühle erwachen, die geheimnisvoll unmittelbar den Tiefen der Seele entströmen und wo in hellen Augenblicken Anfang und Ende der Persönlichkeit in ihrem Zusammenhang erschaut wird. Das Reich dieser Erlebnisse bleibt der Bekanntschaft verschlossen, sie muß sich mit Bruchstücken begnügen, hier mit einem Fetzen Alltag, dort mit einer Sonderneigung, und im ganzen mit zusammenhanglosen Teilansichten des Menschen. Ein Schamgefühl, das feiner als die feinste Wage ist, macht auch hier die geringste Grenzverletzung bemerkbar.

Es gibt Menschen, die fortwährend überströmen und sich entblößen, die es nicht in der fernen Nähe der von gleichmäßiger Wärme durchzogenen Bekanntschaft aushalten können, ohne damit reif für ein innigeres Verhältnis zu sein. Ihre Enthüllungen verletzen, weil sie weder einem wirklichen Zusammenleben entquellen, noch von einem sicheren Empfinden des notwendigen Abstandes begleitet sind. Wo dieses aber vorhanden ist, bildet es nur einen Reiz mehr der Bekanntschaft, wenn mitunter, bei seltener Gelegenheit, sich die Tore der Seele öffnen und einen vorübergehenden Einblick gewähren. Sie schließen sich wieder und eine dunkle Ahnung von dem fremden Wesen bleibt zurück, in das tiefer einzudringen, mit dem vereint zu wandern nicht verstattet ist. Man wird, entfaltet sich, durchmißt seine Bahn unabhängig voneinander. Weil darum Bekanntschaft niemals gemeinsame Entwicklung bedeutet, erregt sie die höchste Befriedigung im unmittelbar lebendigen Verkehr, in den Augenblicken des Zusammenseins. Ihr Wesen ist Gegenwart; Austausch von Gedanken und Einfällen, Besprechung wichtiger Fragen, gemeinsames Genießen, Zerstreuung, gesellige Nähe, freies Kommen und Gehen, gemütliches Plaudern, gemessene Anteilnahme in allerhand menschlichen Dingen bildet ihren Hauptinhalt. Je umgänglicher der Mensch angelegt ist, um so mehr Bekannte wird er auch haben. Das Verhältnis knüpft sich leicht an, seine Lösung ist nicht allzuschwer. Immer stellt es ein Verweilen, einen Ruhepunkt im Dasein dar. Wenn der Zufall die Menschen auseinanderbringt, ihr verschiedenes Schicksal sie trennt, so tritt Entfremdung ein, ohne daß tiefe Furchen in der Seele aufgerissen werden. Wie nahe der Bekannte auch stehen mag: so lange er nur Bekannter ist, wirkt er nicht unmittelbar am Aufbau unseres Selbstes mit, er gibt der Phantasie keine dauernde Nahrung und sein Bild lebt nicht in uns als unsichtbarer Begleiter auf unseren Wegen.

Jedes menschliche Verhältnis muß eine bestimmte Form haben

oder annehmen, die eine Dauer erst ermöglicht und gewährleistet. Bei der Fachgenossenschaft und Kameradschaft ist diese Form etwas von außen gesetztes und so noch bei einer Reihe von Beziehungen, wie der des Lehrers zum Schüler, des Vorgestezten zum Untergebenen, der Eltern zu den Kindern. Immer ist ein tragendes Skelett dem Zufall entrückter Formen vorhanden, die dem Verhältnis einen eigenartigen Charakter geben und alles Allzuflüssige, Allzubewegliche daraus verbannen. Wie verhält es sich in dieser Hinsicht mit der Bekanntschaft? Nicht durch äußere, stets gleichbleibende Umstände bedingt, muß sie die sie verfestigende Form aus sich heraus erzeugen. Und in der Tat: jede neue Bekanntschaft gewinnt schnell ihr eigenes Gepräge, ruht bald auf einer dauernden Grundlage, von der selten später abgewichen wird. Was ihren starren Kern ausmacht, ist von Fall zu Fall verschieden: gemeinsame Interessen, dieselben Erlebnisse, ähnliche Allgemeinansichten, gleiche soziale Stellung, übereinstimmende Liebhabereien und so fort. Hat sich erst die innere Form der Bekanntschaft gebildet, so rückt die gegenseitige Eröffnung nicht mehr voran, es steht auch nicht das Bedürfnis nach ihr, und die Menschen verharren in der einmal angenommenen Lage. Aller weiterer Verkehr ist ein Pendeln um den gefundenen Schwerpunkt; gegenseitige Beurteilung, Enge und Wärmegrad des Verhältnisses werden schließlich unveränderlich. Dieser Verfestigung drängt die Bekanntschaft mit einer gewissen Naturnotwendigkeit zu. Und es kann sich häufig der merkwürdige Fall ereignen, daß Menschen, die gut zueinander passen und in den Tiefen vieles gemeinsam haben, infolge mißgünstiger Umstände eine Bekanntschaft schließen, deren Kern nicht jene wirklichen Gemeinsamkeiten sind, sondern gleichgültige Oberflächendinge irgendwelcher Art. Wenn diese alsdann zur Grundlage der Beziehung werden und ihr die endgültige Form verleihen, so ist es den Menschen oft unmöglich, bis zu ihren tatsächlichen Einigungspunkten vorzudringen, und sie leben in Wahrheit in einem verfahrenen Verhältnis aneinander vorbei. Sie, die hätten Freunde sein können, werden durch das ihnen wesensferne, zufällige Traggerüst ihrer Bekanntschaft tiefer getrennt als durch den schlimmsten Zwist.

Die drei bisher untersuchten Verbindungen sind allen Menschen ohne Ausnahme zugänglich, müssen, wo die sie herbeiführenden überindividuellen Bedingungen eintreten, von jedermann durchlebt werden. Außerdem stimmen sie in folgendem überein: das eine menschliche Gemüt wird in ihnen nur bis zu einem gewissen von uns hervorgehobenen Grad an das andere gefesselt. Sicherlich, es fließt zwischen Kameraden, Fachgenossen und Bekannten viel Wärme hinüber und herüber, oft scheinen Schranken gar nicht vorhanden, so lebensvoll

und anregend gestaltet sich das Verhältnis, und dann — nur ein unüberlegtes Wort, ein tieferes Besinnen, ein Zurückkehren zu sich selber, zu den eigensten Gebieten, und der Zauber schwindet, die bestehenden Bande erweisen sich als unzulänglich, innigere werden oft ersehnt. Vielen, allzuvielen Menschen zwar bieten die gedachten Beziehungen ein hinreichend weites Gefäß zur Aufnahme ihrer Mitteilungsbedürfnisse. Sie fühlen sich in dem kameradschaftlichen Verhältnis wohl, was alles sie sachlich interessiert, wird mit den Berufsgenossen und Sachkennern erörtert, und ein weiterer oder engerer Bekanntenkreis sättigt die übrigen, mehr geselligen Neigungen ihrer Natur. So leben sie, ohne jemals Mangel zu empfinden. Mehr begehrenden Menschen aber genügen diese Formen des Wesensaustausches nicht. Sie wollen ausgiebigere Gemeinsamkeit. Ihre Sehnsucht, ihre Liebesbedürftigkeit überschwillt die Grenzen der genannten Verhältnisse und rastet nicht, bis andere gefunden sind, in denen eine enge und engste Verknüpfung der Seelen möglich wird. Befriedigt wird dieser Wunsch nach umfassender Hingabe und einer Verschmelzung, die alle Fernen tilgt, durch die beiden Beziehungen der geschlechtlichen Liebe und der Freundschaft.

Will man zu dem Inhalt bestimmter Begriffe vordringen, die für eine mannigfach schillernde Wirklichkeit gelten und außerdem untereinander Verwandtschaft besitzen, so ist zunächst einmal notwendig, der Untersuchung die charakteristische Wortbedeutung zugrunde zu legen. Nur wenn man sich an einer besonders durchsichtigen Stelle Auskunft holt (an einer Stelle, die dafür wenigstens von dem Erkennenden, seiner geistigen Struktur nach, gehalten werden muß), wird man der verworrenen Einheit Meister, die unter einem Begriff zusammenwohnen mag.

Das Wort Liebe bezeichnet sehr verschiedene seelische Wirklichkeiten. Der Sprachgebrauch gestattet die breiteste Anwendung des Begriffs, auch hier, wie überall, die reiche Fülle der psychischen Vorgänge nur ungefähr umfassend. Für die nachfolgende Untersuchung scheidet diejenige Vereinigung der Liebenden aus, die sich nur mit dem Rausch der Sinne begnügt — ein Zusammensein und Verschmelzen zweier Leiber, aber nicht der Menschen ihrem vollen Umfang nach. Ist doch die gegenseitige Anteilnahme zwischen Kameraden oft tiefer als zwischen solchermaßen verbundenen Menschen! Auch die eheliche Gemeinschaft kommt für uns nicht in Betracht, da in ihr sich niemals die Liebe rein, sondern nur in unlöslichem Gemisch mit zahlreichen anderen Gefühlen und Strebungen auswirkt. Erst die durchgeistigte Sinnenliebe, die Körper und Seele gleicherweise durchströmt, tritt als einheitliche menschliche Lebensäußerung der Freundschaft zur Seite;

sie wird mit ihr vergleichbar, wenn man sie nur soweit würdigt, als sie ein rein seelisches Verlangen ist.

Auch von den mancherlei Beziehungen, die das Wort Freundschaft umfaßt, muß diejenige ausgewählt werden, aus der ihr Wesen möglichst hüllenlos hervorleuchtet. Die Jünglingsfreundschaft weicht in vielem von der Männerfreundschaft ab, und beide gestalten sich wiederum anders als die Freundschaft zwischen alten und jungen Menschen und solchen verschiedenen Geschlechts. Wenn wir vorerst die Aufmerksamkeit auf das freundschaftliche Verhältnis junger, gerade erblühter Menschen lenken, so geschieht es aus der Erwägung, daß hier, wo die ganze innere Welt bereits entfaltet, aber noch nicht in den Bahnen der Gewohnheit erstarrt ist, sondern sich in Bewegung und Wallung befindet, wachsend und lebend wie der jungbelaubte Baum im Sommer — daß hier der Sinn einer Verbindung, die ein Anzeichen höchster Daseinsfülle ist, auch am kräftigsten und reinsten zutage tritt.

Im Gegensatz zu den Verhältnissen der Kameradschaft, Fachgenossenschaft und Bekanntschaft erfassen Geschlechtsliebe und Freundschaft die ganze Seele des Menschen. Die Art dieser Inanspruchnahme aber ist verschieden, und erst ihr Verständnis wird uns näher an das Wesen der Freundschaft heranführen.

Es gibt einen Liebeszustand, in dem von dem geliebten Menschen nichts gefordert wird; man begnügt sich damit ihn zu verherrlichen und stellt ihn so hoch, daß das sinnliche Verlangen sich nicht an ihn heranwagt. »Die Sterne, die begehrt man nicht, man freut sich ihrer Pracht.« Diese wunschlose, heiligende Liebe tritt häufig bei jungen Menschen und beginnender Zuneigung ein; sie ist von Keuschheit, von Windstille der Sinne begleitet. Selten ist sie von Dauer. Zeit, Alltag, Geschlechtstrieb kommen hinzu, die Blüte welkt hin.

Sie macht dann der begehrenden Liebe Platz. Die Menschen wünschen sich eine Vereinigung herbei, die ihr ganzes Leben, wie es nun einmal ist, zusammenschmilzt. Diese Liebe ergreift den Menschen an der Wurzel seines Wesens, an einer Stelle, die jenseits des Unterschiedes von Leib und Seele liegt. Aus den Tiefen seiner unbewußten Natur quillt sie auf als die alles überflutende Begierde nach einem anderen Menschen, mit dem jeder Hauch seines Erdenwandels geteilt werden könne. Das, was die Welt des einzelnen ausmacht: seine Erinnerungen, seine Pläne, seine besonderen Ideenverbindungen, dieser ganze Inhalt seines Bewußtseins soll nicht für sich allein bestehen, sondern vereinigt werden mit der Welt eines andern, damit eine neue, nunmehr einzige Welt anhebt. Es bildet das Glück der Liebenden, daß ihnen nicht eine ihrer geheimsten Regungen verborgen bleibt und ihr

Denken und Fühlen sich faltenlos vor ihrem inneren Blick ausbreitet. Die Scham setzt der Sichentäußerung kaum eine Grenze. Diese Seligkeit der Hingabe und Aufnahme inneren Lebens entspricht der Geschlechtslust, spiegelt sie im Geistigen wider. Doch ist gegenseitige Offenbarung nicht der letzte Sinn der Liebe. Wirkliche Liebe will mehr: sie will auf Grund des Allesvoneinanderwissens ein gemeinsames Fortleben, aus dem Wirkungen aller Art entsprießen, die ihren Ursprung nicht mehr in dieser und jener Einzelseele haben, sondern in einem dritten Reich, das aus den früher für sich bestehenden Seelen sich gebildet hat. Dies macht ja jedes Zusammensein für Liebende so köstlich und zu einem unvergeßlichen Erlebnis, daß es einen Baustein zu einem neuen Gebäude darstellt, das beide Menschen gleichmäßig beherbergen soll. Nicht sich verlieren und erlöschen möchte auf die Dauer eins im andern, nein, zusammenwachsen mit ihm zu einem einzigen Gebilde. Aus zweien wird eins, aber nicht im Sinn einer Verschmelzung, in der die Teile noch unverändert bewahrt sind — sie vereinigen sich vielmehr wie zwei Webmuster, die zu einem dritten neuen verknüpft werden, das sie aufnimmt und fortsetzt, ohne ihnen die mindeste Gewalt anzutun. Es ist der Wunsch der Liebenden, sich oft nahe zu sein, damit ihre Phantasie voneinander und von denselben Eindrücken erfüllt ist, ihr Bewußtsein sich diesen gegenüber gleich verhält und ihre Worte und Handlungen aus ihnen gemeinsamen und vertrauten Gründen hervorgehen. Werktag und Feiertag sollen geteilt werden; und einen eigentümlichen Reiz gewährt es Liebenden gerade, wenn sie ihre geringsten Aeußerlichkeiten kennen, oder sich kleine Handreichungen leisten, denn nichts läßt sie ihre durchgängige Zusammengehörigkeit deutlicher fühlen.

Es ist keineswegs selbstverständlich, daß der körperliche Trieb mit der so gearteten seelischen Lust in völligem Einklang, als ein einziges Verlangen das Ich ergreift; in vielen Menschen sind Brüche vorhanden, geschlechtliche und seelische Liebe hängen nicht fest zusammen und finden getrennte Befriedigung. Soll ferner ein Gefühl die gesamte Innenwelt durchwirken, so muß diese auch in ihren Teilen sich im Zusammenhang befinden und von leichter Beweglichkeit sein, um dem Gefühl überall eine Angriffsmöglichkeit zu bieten — sonst gleitet es an irgend einer Stelle ab und läßt ganze Strecken unbeeinflußt. Darum ist auch die Liebe zumeist das Vorrecht der Jugend, deren Tun und Denken noch nicht in bestimmten Bahnen festgelegt und erstarrt ist und jedem mächtigen Anstoß noch willig Folge leistet. Das vorgerückte Alter läßt, ganz abgesehen von seinen schwächeren körperlichen Triebkräften, nicht mehr leicht die Liebe Gewalt über das hier und dort auseinandergesprengte und mit vielartigen Zuständen

fest verknüpfte Innenleben gewinnen.

Wir haben uns damit begnügt, das die Sinnenliebe begleitende seelische Verlangen darzustellen, weil es allein vergleichbar mit dem Erleben der Freundschaft ist. Daß das Empfinden der Geschlechter vielfach und tiefgehend voneinander abweicht, ist sicher, ebenso sicher, daß die hier aufgewiesene Art ihrer inneren Zuneigung in den Zeiten höchster Liebesglut beiden gemeinsam ist und jenseits dieser Verschiedenheiten liegt.

Schon der oberflächliche Blick wird ein ungleiches Verhalten zwischen Freunden und Liebenden gewahr. Diese wollen immer zusammen sein und ihr Leben teilen; ihr Gefühl vertieft sich dann und erhält mehr Nährstoff. Jene dagegen verschmähen leicht die Berührung im Alltag und zu jeder Stunde und legen auf Aeußerlichkeiten, die der Liebe unendlich wichtig sind, keinen Wert. Wenn aber der Freundschaft das Verlangen nach einer Verschmelzung des Daseins fern liegt und dennoch in ihr sich die Seelen voll durchdringen möchten, demnach beide Male eine Verbindung der ganzen Menschen erstrebt wird, so muß hier und dort diese Ganzheit eine verschiedene Bedeutung haben. In der Liebe wird darunter das ablaufende Leben verstanden. so wie es ist und sich in derZeit ausbreitet, mit seinen guten und abstoßenden Seiten und allem, was es Tag für Tag an Glück und Leiden bringt. Welchen Sinn in der Freundschaft die Umfassung des ganzen Wesens hat, soll im folgenden dargelegt werden.

Es lassen sich zwei Typen Mensch unterscheiden inbezug auf das Bewußtsein, das sie von sich selber und ihrem Leben gewinnen. Die einen handeln, denken und fühlen, ohne daß sich zwischen diesen Einzeläußerungen ihrer Existenz irgendwelche Verbindungen herausbilden. Jedes Erlebnis ist für sich abgegrenzt und wirkt nicht auf größere Bereiche der Seele ein. Hierhin gehören alle Menschen — und es sind vielleicht die meisten —, die nicht selbsteigene Kraft genug besitzen, um sich als eigentümliche Einheit in der Welt zu behaupten, sondern ein Erzeugnis der jeweiligen Umstände sind. Hunderterlei Widersprüche sind in ihnen vorhanden, die niemals empfunden werden, weil das Bedürfnis fehlt, die nebeneinanderliegenden Teile zu überschauen und zu vereinen. Einmal sind sie hart und grausam, das andere Mal wiederum weich und überfließend, je nachdem es Gewöhnung, Sitte und die Gegebenheiten des Tages verlangen. Während sie aber im Verfolg ihrer Geschäfte helldenkend und bewußt sein mögen, alles erwägend, was für das Gedeihen ihrer Angelegenheiten an einer bestimmten Stelle erforderlich ist, setzt dieses Bewußtsein gleichsam aus, wenn es gilt, die allerorten verankerten Lebensregungen selber in Beziehung zu bringen. Zwischen diesen klaffen tiefe Spalten,

ist seelenlose Leere. Man kann sich die Innenwelt solcher Menschen nicht labyrinthisch genug vorstellen. Da sich in ihnen die verschiedensten Anschauungen, Urteile, Handlungsweisen wahllos treffen und diese Inhalte nicht durchgefühlt und organisch gegliedert sind, ermangeln sie jener höheren Einheit, die bewirkt, daß alles, was vom Menschen ausströmt, als notwendig zu ihm gehörig erscheint. Kein Bewußtsein über den einzelnen Wesensäußerungen, keine Verbundenheit in der Tiefe, kein Allgemeines, das Besondere heiligend und sinnvoll machend! Menschen dieser Art gelangen niemals zu einer Weltanschauung, die ihr Inneres zusammengefaßt widerspiegelt, und Gefühl und Frömmigkeit bleiben bruchstückartige Offenbarungen, anstatt die Seele ganz zu durchtränken und zu vertreten. Das engstmögliche Verhältnis zu und zwischen ihnen ist die nahe Bekanntschaft.

Die Menschen des zweiten Typus dagegen besitzen ein Bewußtsein, in dem sich alle Einzelerlebnisse und -inhalte zusammenfinden und miteinander verwoben werden. Dieses nun zu erörternde Bewußtsein darf — das sei ein für allemal vorausgeschickt — durchaus nicht als helles, verstandesmäßiges Bewußtsein von begrifflicher Klarheit aufgefaßt werden. Es bleibt vielmehr meist im Gefühl stecken, oder äußert sich als instinkthaftes Wollen und Widerstreben; selten nur erhebt es sich zum reinen Gedanken. Wir setzen es trotzdem hier als gleichmäßiges Bewußtsein voraus, um den eigentümlichen Seelenzustand innerlich einheitlicher Menschen zu erklären. Wir nehmen an, diese wirken sich so geschlossen aus, als ob in ihnen ein die ganze Seele überschauendes Bewußtsein vorhanden sei, das ihre Geschlossenheit erst erzeugt. Der Eintritt des Ich-Bewußtseins ist zunächst an die Fähigkeit und das Bedürfnis des Beisichselbstverweilens geknüpft. Es gibt ein Ich-Bewußtsein der Ohnmacht und eines der Stärke, die beide leicht miteinander verwechselt werden. Jenes bildet sich, wenn die Seele ihren eigenen Anforderungen nicht genügt oder äußere Hemmnisse irgendwelcher Art nicht zu überwinden vermag. Dann sinkt sie in sich zurück, durchwühlt und zersetzt sich selber wie ein gefangenes Tier, das gegen die Gitter seines Käfigs stößt. Verletzte Eitelkeit, erzwungene Untätigkeit und vielfältige andere Gründe tragen dazu bei, die inneren Kräfte am natürlichen Ausfluß zu hindern und unfruchtbare Selbstbetrachtungen hervorzurufen. — Das wirkliche und adelnde Selbstbewußtsein dagegen ist nicht ein bloßer Rückschlag und das Anzeichen von Enttäuschungen, sondern verdankt seine Geburt dem mächtigen Willen der Seele, sich als ein Ganzes in der Welt zu fühlen und zu offenbaren. Während jenes Selbstverweilen der Schwäche schädlich wie ein zu lange angehaltener Atem ist, gleicht dieses dem tief geschöpften Atemzug. Es ist aber nur dort möglich, wo genügend starke Interessen

vorhanden sind, die alle Regungen des Innern in ihren Dienst stellen. Erst im Gefolge bestimmter Ziele gelangt das Ich-Bewußtsein zur Entfaltung und wirkt belebend und fördernd; ohne Gegenstand, ohne festen Kern, an den es sich ankristallisieren kann, schwebt es im Leeren. Wo der erregende Drang fehlt, der den seelischen Fähigkeiten und Bedürfnissen wertbetonte Auswirkung ermöglicht, bleibt auch eine Durchempfindung des Ichs vergeblich und unfruchtbar. Jeder Trieb will Formen, die ihn aufnehmen, und so wird auch der Trieb der Seele nach Einheit und Gestaltung erst befriedigt, wenn ihn das ganze Ich fordernde Ziele ergänzen und nähren.

Es ist hier eine in der menschlichen Entwicklung selbst begründete Tatsache zu erwähnen, die immer wieder die Menschen daran hindert, sich zu sammeln und sich als Einheit empfinden zu lernen. Die verschiedenen Wissenszweige und Berufe sind nicht etwa auf die sich ihnen Widmenden so zugeschnitten, daß diese nur frei ihre Kräfte gebrauchen dürften, um die objektiven Erfordernisse zu erfüllen. Nein, sie beanspruchen ein erstarrtes Gemisch von Fähigkeiten, in das der einzelne hineinwachsen muß, damit er erfolgreich in einem solchen überindividuellen Gebiet schaffen kann. Selbst der Künstler, dessen Schöpfungen doch fast unabhängig von der Außenwelt und ihrem gesellschaftlichen Gefüge seinem Innern entquillen, wird zuletzt der Sklave seines Werkes, wenn er einmal mit dessen Ausführung begonnen hat. Das Werk ist stärker als er und nötigt ihm einen Rhythmus und eine Willensrichtung auf, die er erst langsam in sich entwickeln muß. Um wie viel mehr wohnt diese Selbsteigenheit allen Stoffkreisen inne, in denen schon viele Generationen gewirkt haben. Wer in sie eintritt, ist gewissermaßen gefangen. Er hat sich einer Entwicklung seiner Fähigkeiten und seines Wesens anzubequemen, die dieses oder jenes bestimmte Aufgabengebiet von ihm verlangt. In einem erweiterten Sinne gilt hier, was bereits von den Berufen gesagt wurde: die Macht, die solche Betätigungsweisen auf die Seele ausüben, ist übergroß, und nur wenige vermögen sich ihr zu entziehen. Daher rührt es denn, daß die meisten Menschen in einem Beruf oder in irgend einer Aufgabe festwachsen, ohne zum Bewußtsein ihres ganzen Ichs gekommen zu sein. Sie überspringen sich gleichsam selber. Wohl gibts ihnen der Beruf eine Einheit, aber diese ist nicht gleichbedeutend mit der ihres Wesens. Da ihre Kraft und ihre Phantasie durch die von ihnen übernommenen sachlichen Obliegenheiten beschlagnahmt sind, gehen sie der Entfaltung des Ich-Bewußtseins verloren, und in ihrer Seele treiben viele Fremdkörper umher, die niemals verarbeitet worden sind.

Welches sind nun die Wirkungen dieses Ich-Bewußtseins dort, wo es voll vorhanden ist?

Zunächst bringt es die mannigfachen Inhalte der Seele in Zusammenhang. Es umspült sie, gleitet überall hin und füllt so das Spaltengewirr aus, das sich in jedem Menschen findet. Was die Seele an Wort und Handlung verläßt, wird instinkthaft gewußt und beeinflußt damit die ganze Innenwelt, anstatt, wie so häufig, zu entschwinden, ohne irgendwelche Spuren zu hinterlassen. Immer in Bewegung und auch das plötzlich Entschlüpfte nachträglich noch einholend, schlingt das Ich-Bewußtsein um alle Lebensäußerungen seine Fäden und sucht sie zu einem einzigen Gewebe zu verarbeiten.

Der so hergestellte Zusammenhang wäre aber zwecklos und unfruchtbar, wenn nicht, wie oben entwickelt worden ist, das triebmäßige Bewußtsein sich an einen kräftigen, erregenden Willen, an irgendwelche seelenüberwölbende Interessen und Ideen anschlösse, die erst die ganze innere Welt in Fluß bringen. Das träg in sich Beharrende verkommt; es lebt, wenn es sich in ihm angemessenen Bahnen vorwärts bewegt. Von diesen im Mittelpunkt befindlichen Zielen, Neigungen und festen Willensrichtungen nimmt nun das Ich-Bewußtsein die Wertmaßstäbe her, nach denen es die in Zusammenhang gebrachten Wesensinhalte gliedern kann. Wichtiges scheidet sich leicht von Unwichtigem, bestimmte Eigenschaften und Erlebnisse werden in den Kern gezogen, andere an die Oberfläche verbannt. Es entsteht eine Ordnung, in der jede Regung und jede Tat, jedes Gefühl und jeder Gedanke seinen Platz hat.

Was ist die Folge dieser Ordnung? Die inneren Kräfte werden besser ausgenützt, als wenn sie ohne Vermittlungsstelle unabhängig voneinander sich auslebten. Ueber den verheerenden Stürmen der Leidenschaft, über schnellen, folgenschweren Entschlüssen thront noch das Ich-Bewußtsein als Verwalter der Seele, und von ihm, dem höchsten Gewissen, muß alles gutgeheißen werden, ehe es Handlung wird. Es verhindert, daß infolge äußerer Augenblickseinflüsse eine falsche Ordnung einreißt, Nebensächliches überwuchert, Wertvolles zurückgedrängt wird und vorübergehende Gelüste sich auf Kosten der dauernden Triebe bereichern. Geschieht es doch oft, daß ein gut veranlagter Mensch, dem die Selbstzucht des Ich-Bewußtseins fehlt, sich überhastet und, mehr den zufälligen Gelegenheiten als inneren Erwägungen folgend, sich ausgibt, um nachher, wenn es wirklich gilt, arm und verbraucht dazustehen. Oder andere leben, die sich fortwährend im Kleinen auswirken, obwohl eine Reihe bedeutender Fähigkeiten in ihnen vorhanden sind; diese Fähigkeiten aber sind sich fremd, liegen ohne wechselseitige Beziehung in den mannigfachsten Lebensäußerungen eingekapselt, und jede allein von ihnen ist zu schwach, um den Menschen zu heben. Erst der Funke eines verantwortungs-

vollen Selbstgefühls könnte die verzettelten Kräfte zusammenschmelzen.

Da das Ich-Bewußtsein, wo es rege ist, häufig dazu nötigt, sich auf die Wurzelkräfte des eignen Wesens zu besinnen, lenkt es die Gedanken von jedem Besonderen und Einzelnen leicht ins Allgemeine. Das Lebensgefühl reißt sich von dem zerstreuten Alltagsdasein los, wird unabhängig von den Launen des Zufalls und zieht sich auf die erkannten Grundlagen des Ichs zurück. Diese Gewöhnung des inneren Abstandnehmens und Ueberschauens wird auch den mannigfaltigen Eindrücken der Außenwelt gegenüber gewahrt, und es entsteht das Bedürfnis, die Welt als Ganzes zu begreifen. Die gegliederte, zusammengefaßte Seele verlangt gebieterisch nach einem einheitlichen Bild der Dinge. Leitsätze für das Handeln werden gesucht, Allgemeinurteile über viele Verhältnisse menschlichen Lebens erzeugen sich. Phantasie und Gedanken beschäftigen sich gern mit den Untergründen des Daseins, von denen der Augenblick und alle Oberfläche abhängig sind. So läßt jedes kräftige Ich-Bewußtsein eine Reihe von Erkenntnissen erstehen, die, von einem tiefen Gefühl begleitet, das dauernde Wesen des betreffenden Menschen und sein Verhalten zur Welt widerspiegeln, ohne daß sie rein beschaulicher, philosophischer Art sein müßten.

In Wechselwirkung mit der Richtung ins Allgemeine steht bei solchen Naturen reiche, innere Fülle. Wie bei der Geige der Resonanzkasten die Töne voller und stärker erklingen läßt, so gewinnen auch alle von Menschen ausströmenden Urteile und Handlungen an Bedeutung und Tiefe, wenn eine verarbeitete und zusammenhängende Innenwelt ihnen zugrund liegt; anderenfalls bleiben sie vereinzelt und stumpf, unfähig, Kreise in der Seele zu ziehen. Menschen im Besitz eines volltönigen Wesens vermögen auch das unbedeutendste Erlebnis zu heiligen; dieses, anstatt spröd abzugleiten, durchzittert sie oft, bis schließlich die ganze Seele mitschwingt. Mit der schweren Fracht eines umfänglichen Innern beladen, lösen sich die Handlungen vom Menschen los. Auch die Erinnerungen erstarren nicht oder fallen ab wie totes Laub, sondern werden in der Phantasie gegeneinander gehalten und abgewogen und liegen immer bereit, in die Gegenwart einzugreifen. Weil sich derart die innere Mannigfaltigkeit in ewigem Flusse befindet, wird die Seele ein stets geschmeidigeres Werkzeug, um die Welt in sich aufzunehmen. Gefühl, Vernunft, Wertvermögen, durch lange Zusammenarbeit gefügig und beweglich gemacht, helfen sich gegenseitig, jeden Eindruck von allen Seiten aufzufassen und einzugliedern. Solche Menschen gleichen dem Mondstein, in dem umsomehr Farben auftauchen, je länger man in ihn hineinsieht. Eine nicht mit Worten zu erschöpfende Tiefe wohnt ihnen inne, und jeder, der

mit ihnen umgeht, spürt — oft an einem Lächeln, einem beziehungsvollen Wort — den Reichtum ihres Wesens.

Wir nennen Menschen dieses zweiten Typus Persönlichkeiten, ihr Bewußtsein das Persönlichkeitsbewußtsein. Nur sie können wahrhafte Freunde sein. Ideale Freundschaft ist, wie wir vorerst sagen wollen, das Sich-Finden zweier Menschen, ihrem ganzen im Ich-Bewußtsein zusammengefaßten Wesen nach.

Ehe wir mit der eigentlichen Beschreibung der Freundschaft beginnen, soll rückblickend, von einer höheren Warte aus, die Liebe noch einmal zu dem Freundschaftsverhältnis in Beziehung gesetzt werden. Um überhaupt die innere Verschiedenheit beider Verbindungen aufweisen zu können, war ihre scharfe begriffliche Trennung notwendig. Es mußte gezeigt werden, daß das mit dem Geschlechtstrieb verquickte seelische Liebesverlangen auf die Verschmelzung des ganzen Lebens abzielt, während der Sinn der Freundschaft im Zusammenklang der Persönlichkeiten besteht. Nun erst, nachdem die Wurzeln bloßgelegt und gesondert sind, lassen sich beide Verhältnisse in ihrem vollen Umfang ohne Verwirrung erkennen. In Wirklichkeit überdecken sie sich nämlich zum Teil. Keine wahre Liebe, der nicht Freundschaft beigesellt wäre, und keine wahre Freundschaft, die der Liebe ermangelte!

Eine allgemeine Erörterung ist hier notwendig. Untersucht man irgendwelche inneren Fähigkeiten, so wird man stets finden, daß sie mit einer Reihe weiterer seelischer Kräfte mehr oder weniger fest zusammenhängen. Jedes Gefühl fordert andere Gefühle und Eigenschaften, die es zu seiner Entfaltung nicht entbehren kann. Das Wesen einer inneren Kraft besteht eben darin, daß sie Wirklichkeit werden will. Sie bleibt dann aber nichts punkthaft Vereinzeltes mehr, sondern setzt sich in eine Folge von Handlungen um. Nehmen wir an, ein ehrgeiziger aber feiger Mensch befinde sich in einer Lage, in der jedermann von ihm eine mutige Tat erwartet; er wird in diesem Fall, eben weil er ehrgeizig ist, den geforderten Mut bewähren. Ein schamhafter Mensch, der in eine sein sittliches Gefühl verletzende Gesellschaft geraten ist, muß unter Umständen entschlossen auftreten, um seinem Anstandssinn Geltung zu verschaffen, selbst dann, wenn er ein schüchternes Wesen besitzt. Was geschähe, wenn die verlangten Eigenschaften ihre Gefolgschaft verweigerten? Nun, das Wurzelgefühl könnte sich nicht entfalten und auswirken, es müßte nach innen zurückschlagen und entweder verkümmern oder die Seele in Zwiespalt bringen, sie gar zersetzen und verbittern. Und in der Tat ereignet sich das nur allzuoft. Verbleibt der Schamhafte in seiner ängstlichen Zurück-

haltung, versagt sich ihm die Kraft zu entschlossenem Handeln, so ist seiner Scham der Ausfluß versperrt und er leidet darunter. Auch die Treue wankt wohl, wenn ihre Bewährung ein über das Durchschnittsmaß hinausgehendes sittliches Heldentum fordert.

Wir gewinnen folgendes Ergebnis: Jede sich ausbreitende innere Kraft gliedert sich eine Reihe von Hilfskräften an, ja züchtet sie oft, wenn sie ihrer bedarf, um wirkend in die Welt zu treten. Das Ausmaß der Begleitkräfte, also ihre Stärke und Dauer, hängt von der Wurzelkraft ab, diese erst gibt jenen in ihrer Folge einen Sinn. Während die erregende, im Mittelpunkt befindliche Kraft schrankenlos das Wesen durchwalten mag, erscheinen die von ihr geforderten Hilfsgefühle und -fähigkeiten nur auf ihr Stichwort und sind in ihrer Ausdehnung gebunden durch die freiwirkende Grundkraft. Sie sind gleichsam nur ein Schatten dessen, was sie sein könnten, wenn sie ihrerseits die Seele beherrschten. Es ist eine der schwierigsten Aufgaben des Psychologen, die Schichtung der inneren Kräfte zu erkennen, zu entscheiden, auf welche letzte Wurzelkraft vieldeutige Handlungen zurückzuführen sind: hier, ob Ehrgeiz oder Neid überwiegt, dort, ob Treue oder mehr Beschränktheit der eigentliche Quell zu einer Tat ist. Erst nach längerer Beobachtung, wenn man die Folge der Gefühle und ihr Maß überschauen kann, läßt sich ein Urteil über ihre gesamte Lagerung, über die Abhängigkeit der einen von den anderen fällen.

Sind gewisse Kräfte der Entfaltung einer Grundkraft nur zuweilen und bei besonderer Gelegenheit von Wert, so gehören andere ihr dauernd und notwendig zu und bilden mit ihr eine Gruppe von festem Gefüge. Aufopferungsfähigkeit z. B. ist eine unerläßliche Voraussetzung tätigen Mitleids, Schamgefühl ist unter allen Umständen an das Vorhandensein zarten sittlichen Empfindens geknüpft, Treue bedarf immer der Ausdauer und Standhaftigkeit. Eine seelische Eigenschaft keimt und entfaltet sich nur mit diesen andern. Das namengebende Gefühl beherrscht die ganze Gruppe und verleiht ihr die eigentümliche Färbung.

Es ist nun sehr wohl denkbar, daß zwei verschiedene Gemütsbedürfnisse zu ihrer Entfaltung aufeinander angewiesen sind, also Gruppen bilden, die sich im wesentlichen aus den gleichen Bestandteilen zusammensetzen. Einzig die beide Male voneinander abweichende Schichtung bewirkt dann ihre Verschiedenheit. Sie sind darin gewissen chemischen Verbindungen ähnlich, die trotz ihrer Ungleichheit aus denselben, nur jeweils anders gelagerten Elementen bestehen.

In diesem Fall befinden sich die inneren Bedürfnisse, die zur Schließung von Liebe und Freundschaft führen. Eines tritt in Begleitung des anderen auf und keines vermag sich voll zu entfalten,

wenn nicht das andere befriedigt wird. Beide stützen und tragen sich gegenseitig. Wahrhaft Liebenden genügt nicht die Sinnenlust und das gemeinsam verbrachte Leben, sondern sie wollen auch in dem später zu erörternden Sinne Freunde sein. Das Liebesbedürfnis begreift schließlich von selber die Freundschaft in sich, die in einer bestimmt gearteten Berührung zweier Persönlichkeiten besteht; darum ist wirkliche, dauernde Liebe auch nur zwischen persönlichkeitsbewußten Menschen möglich. Immer aber bleibt die unmittelbare Liebe das Wurzelgefühl, aus der die Freundschaft erst genährt wird. Umgekehrt ist jeder Freundschaft Liebe als notwendiges Begleitgefühl beigesellt. Eine ursprüngliche, nicht auf die geistige Uebereinstimmung zurückführbare Zuneigung, die selten des leicht sinnlichen Wohlgefallens entbehrt, die aus dem bloßen Zusammensein oft schon Erquickung zieht, verbindet wahrhaft befreundete Menschen. Wo sie fehlt, entsteht trotz aller seelischen Berührungspunkte keine Freundschaft.

Nachdem wir die Bedingungen aufgewiesen haben, unter denen Freundschaft überhaupt erst möglich ist, gilt es nun, auf das Verhältnis selber einzugehen, darzulegen, worin eigentlich das Sich-Finden zweier persönlichkeitsbewußter Menschen besteht.

Wir setzen voraus, es besitze jeder Mensch ein ziemlich unveränderliches Gemisch von Charakteranlagen, ein sich gleichbleibendes Temperament, eine immer wiederkehrende Art des Fühlens. Zu diesem Gerippe seelischer Eigentümlichkeiten gesellen sich gewisse summarische Eindrücke vom Weltmannigfaltigen, nie zu überwindende Erfahrungen, die schon von früher Kindheit an mit an seinem Wesen formen, unvergängliche Bilder, Gedanken, die sich tief in seinem Innern eingenistet haben.

Diese Grundschicht ist bei jedem Menschen verschieden. Sie liegt für gewöhnlich unterhalb des Bewußtseins. Nur sehr nachhaltige Eindrücke und erschütternde Erlebnisse dringen bis zu ihrer verhüllten Tiefe ein, rufen Umlagerungen hervor und setzen sich als neue Grundbestandteile fest.

Das ganze Dasein ruht auf dem inneren Fundament; die einzelnen Lebensäußerungen, Handeln und Denken, sind in ihrer Eigenart von ihm abhängig. Die Wurzelschicht enthält darum im Keim das Wesen des Menschen, so wie es sich nach und nach in der Zeit verwirklicht.

Es gibt Gebiete des Erkennens, in denen das Vorhandensein dieser untersten seelischen Schicht bedeutungslos ist, weil sie ihrer Natur nach zu ihrer Durchforschung nur das reine, logische Denken und mit ihm eine einseitige, eng begrenzte Phantasie beanspruchen. Dies sind die exakten Wissenschaften. Sie können von jedermann, der die all-

gemeinmenschlichen Anlagen mitbringt, in gleicher Weise begriffen werden, sind in ihrer Ausgestaltung unabhängig von der besonderen Beschaffenheit des Menschen. Die persönliche Auffassung hat in ihrem Bereich keinen Platz, ihre Sätze und Ergebnisse gelten schlechthin.

Andere Gebiete aber verlangen zu ihrer Eroberung die ganze Seele. Den Ausgangspunkt für jede Erkenntnis innerhalb ihrer Grenzen bildet die soeben erwähnte innere irrationale Grundschicht. Da sie bei jedem ausgeprägten Menschen verschieden ist, fällt in diesen Gebieten die wissenschaftliche Allgemeingültigkeit des Erkannten fort. Nur typische Erkenntnisse sind in ihnen möglich, solche, die auf Grund jener unveränderlichen seelischen Voraussetzungen mit zwingender Notwendigkeit gedacht werden müssen. Zu den Stoffen, in denen die ganze Seele zu Recht kommt, gehört vor allem die Kunst. Um sie aufzunehmen, um in ihr zu wirken, müssen sich Erlebnis, Einfall, Gefühl und Gedanke immer wieder begegnen. Auch in der Weltanschauung offenbart sich der Typus. Mag sie durch Systematisierung und verdünnende Abstraktion einen noch so täuschenden Schein von Allgemeingültigkeit erlangt haben, letzten Endes strömt sie von den unberechenbaren Seelengründen aus, und Ahnung, Glaube, grübelnder Verstand, grundloses, unbewußtes, erst hinterher gerechtfertigtes Wollen ballen sich in ihr zusammen. Jede Weltanschauung ist somit gewiß ein Spiegel der Seele. Desgleichen drückt sich in der Geschichtsauffassung großen Stiles der Typus aus. Hier, wo es gilt, in weitem Abstand von der Wirklichkeit unwirkliche Verbindungsfäden zwischen den Geschehnissen zu ziehen, eine unendliche Mannigfaltigkeit bildhaft anzuschauen, in großen Linien zusammenzufassen, und das umfänglichste, gegensätzlichste menschliche Erleben fühlend nachzuerleben — auch hier muß die ganze Seele mitarbeiten, auch hier ist nur voraussetzungsvolles typisches Erkennen denkbar. Schließlich nimmt noch die Menschenbeurteilung, die Stellung des Ichs zur Gesellschaft, zur Politik, zu allgemeinen Fragen und Ereignissen breiten Raum in jedem Bewußtsein ein; daß sich in diesem Feld ebenfalls die angestammten Eigentümlichkeiten in Wort und Meinung ausprägen, bedarf keiner weiteren Erörterung.

Die Wurzelschicht birgt alle Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen in sich. Diese liegen immer bereit, um verwirklicht zu werden. Jeder besitzt die keimhafte Anlage zu einer Weltanschauung, zum eigentümlichen Begreifen des Lebens, der Kunst, der Geschichte.

Je persönlichkeitsbewußter ein Mensch ist, um so mehr wird durch die ihm innewohnenden Ziele sein ganzes Wesen in Schwingung versetzt, um so mehr drängt es ihn, Denken und Handeln in Einklang mit seinen Grundanlagen zu bringen. Vom einzelnen sich loslösend, kehrt

er immer wieder zu ihnen zurück und sucht von ihnen aus sich zu erweitern. Er bildet die Gesinnungen und Ideale aus, die er seinem Handeln und Wirken zugrunde legt, und strebt nach Erkenntnis in allen dem Typus zugänglichen Gebieten. Je weiter er sich ausbreitet, um so reicher wird er, um so mehr entdeckt er sich selber.

Wahrhafte Freundschaft besteht in der Pflege ähnlicher Gesinnungen und setzt gemeinsame Entwicklung in den Bereichen des typischen Erkennens voraus. Der Uebereinstimmung in den Idealen, im typischen Welt- und Menschenbegreifen, dem steten Wachstum mit- und durcheinander entnimmt dieses Verhältnis immer von neuem seine Lebenskraft; es zerfällt, wenn das geistige Band abreißt, jene dem Grund der Seele entströmenden Gesinnungen und Erkenntnisse nicht mehr von einem Menschen zum andern fließen. Verbindungen ohne solchen erregenden Mittelpunkt siechen hin, sanft gehen sie in Gewohnheitsbeziehungen über, und was schließlich die Menschen noch zusammenhält, ist verwelkte Zuneigung, Trägheit und ein allgemeines Bedürfnis nach Wärme. Leben aber ist immer Wachstum, Stillstand Hemmung und Fäulnis.

Freundschaft hängt somit von dem Vorhandensein ähnlicher seelischer Grundschichten ab. Mögen diese aber in bedeutsamen Zügen oft übereinstimmen, so sind sie doch im einzelnen, und mit ihnen ein Teil der Neigungen und Interessen, von Mensch zu Mensch verschieden. Auch Freunde entfalten sich nach ungleichen Richtungen; Bedingung ihrer Gemeinschaft bleibt nur, daß sie in allen wesentlichen Gesinnungen und Idealen sich berühren und zusammen in der Erweiterung ihrer typischen Möglichkeiten fortschreiten. Es erhöht dann den Wert und Reiz ihres Bundes, wenn auf Grund derselben Wurzelanlagen die auseinanderliegenden Seiten ihres Innern sich ergänzen und so eine nach allen Seiten sich erstreckende fruchtbare Anteilnahme möglich ist.

Mit einer derartig umfassenden Verquickung getrennter Wesen wird zwei tiefen seelischen Grundbedürfnissen Genüge getan. Jeden Menschen drängt es danach, das Wertvollste seines vergänglichen Daseins dem Fluß der Zeit zu entreißen, es aus sich herauszustellen und irgendwie zu verewigen. Was in ihm lebendig ist, soll nicht ein Raub der Stunde werden und in Vergessenheit sinken, sondern womöglich den flüchtigen Tag überdauern und noch bis in die fernste Zukunft wirken. Die vollkommenste Befriedigung findet dieser Trieb dort, wo das dahinflutende Leben in die festen Formen einer Schöpfung gebannt werden kann. Alles schöpferische Handeln, wirke es sich im kleinsten Gedicht oder im größten Kunstwerk aus, im Forschen, im

Erfinden, in Staatsgeschäften, in gleichviel welchen Leistungen: immer ist es von einem beseligenden Gefühl begleitet, wie es nur die Verewigung inneren Erlebens erzeugt.

Je persönlichkeitsbewußter der Mensch ist, umso mehr ergreift auch der Trieb nach Verewigung sein ganzes, zur Einheit verschmelzendes Wesen. Er sehnt sich danach, die gedrängte innere Fülle ebenso geschlossen den Menschen zu übermitteln, wie sie in ihm lebt und will als Ganzes wirken und gelten.

In der Freundschaft nun wird dieses Grundverlangen erfüllt. Meine Naturanlagen, die Triebfedern meines Wollens liegen offen und enthüllt vor dem Bewußtsein meines Freundes. Während ich überall sonst genötigt bin, mich in tausenden Lebenskreisen zu zersplittern, hier ein Stückchen zu nehmen, dort ein Quentchen zu geben, darf ich ihm so gesammelt und umfänglich nahen, wie ich bin und wie ich mich fühle. Meine Existenz ist ihm voll gegenwärtig, er kennt mein Verhältnis zu den Menschen und versteht, warum ich so und nicht anders handeln muß, denn noch zu dem widersprechendsten Tun hat er die inneren Verbindungsfäden in Händen.

Der Seligkeit des Begriffenwerdens, des Aufgehobenseins in einer fremden Seele, entspricht aber die nicht minder große Seligkeit des Besitzens. Auch ich berge ja den andern Menschen in mir. Die Zusammenhänge seines Lebens sind mir offenbar, er gehört mir zu eigen und mein Einfluß erstreckt sich bis zu den Wurzeln seines Daseins. Dieselbe Genugtuung, die es mir gewährt, ihm beichtend mein Vertrauen zu schenken, empfinde ich auch, wenn er mir sein Inneres eröffnet. Wir wollen eine Heimat haben und andern eine Heimat sein. Wie Aus- und Einatmen ergänzen sich diese Bedürfnisse.

Welche Wirkungen ruft nun die Wesensvertrautheit der Freundschaft in den Menschen hervor?

Zunächst festigt sie die eigene Art. Immer nur finden sich Menschen von ähnlicher typischer Veranlagung zusammen; indem sie sich gegenseitig aufnehmen und hingeben, verdoppeln sie sich in allem, worin sie gleich sind. Ein Ich wird durch das andere bejaht, und weil es seine Eigenheiten, seine Schwächen selbst und manches Heimliche seines Wesens in der liebevollen Hut des Freundes weiß, wandelt es den ihm vorgezeichneten Weg um so vertrauensvoller weiter. Nur der Einsame schwankt unsicher, oder reibt sich auf im Kampf um seine Selbstbehauptung. Widerhall aber stärkt das Selbstgefühl.

Freundschaft macht menschengläubig wie alle wahrhafte Liebe. Immer bleibt sie eine Zufluchtsstätte, wenn Unglück über den Menschen hereinbricht und er von allen Seiten verlassen wird. An dem Freund kann und muß er sich wieder aufrichten, über ihn weg auch

stets von neuem an die Menschen glauben lernen. Solange sein Wesen an einem andern erwarmen darf, hat die letzte abstumpfende Bitterkeit keine Macht über ihn.

Freundschaft erweitert die Seele. Das gemeinsame Betreten jener Reiche, in denen sich der eigene Typus offenbart, schenkt den Menschen Schätze, die sie allein nur schwerlich hätten erlangen können. Ihr Denken und ihre Phantasie durchdringen sich schließlich derart, daß niemand mehr weiß, was ihm und was dem Freund gehört. Sind die Freunde zusammen, so fliegen im Gespräch Funken hinüber und herüber und ihre Gemeinschaft erzeugt oft entscheidende Gedanken und Taten; weilt jeder für sich allein, so wohnt doch das Bild des andern in seiner Seele, und alles, was er fühlt, denkt und unternimmt, steigt von einer verbreiterten Grundlage auf. Anregung und Ermutigung strömen vom Freunde zu. Die typischen Anlagen werden zu immer vollerer Wirklichkeit ausgebaut, Wetteifer steigert die Kräfte und so schwillt das Dasein über das Ich hinaus und jeder lebt zwei Seelen.

Freundschaft versittlicht. Da das Verhältnis nur als Gesinnungs-, als Idealgemeinschaft gedeihen kann, da in ihm die ganze Persönlichkeit zu Recht kommt und sich bis zu den Grenzen ihrer typischen Möglichkeiten weitet, wirkt es mit Notwendigkeit erhöhend auf die Träger des Bundes zurück. Zum eigenen Gewissen tritt noch des Freundes Gewissen, das jeder überall mit sich trägt und umso lebendiger in sich fühlt, je schrankenloser das wechselseitig gewährte Vertrauen ist. Die Freunde erziehen sich in Hinsicht auf das vereint erkannte Gute, das, in weihevollen Stunden gewußt oder geahnt, selbstständig und losgelöst nun immerdar vor ihrer Seele schwebt. Diesem Höhepunkte ihrer Gemeinschaft müssen sie sich würdig erweisen, wenn sie voreinander bestehen wollen.

Wie ein Gewächs, das in gutem Erdreich wurzelt, durch Wolkenbrüche, Dürre oder Fäulnis vernichtet werden kann, so unterliegt auch die Freundschaft im Verlauf ihrer Entwicklung einer Reihe teils äußerer, teils innerer Einflüsse, die häufig ihre Dauer und Fruchtbarkeit in Frage stellen, selbst wenn sie unter günstigen Vorzeichen begonnen hat.

Oft scheitert die Vereinigung zweier Seelen an gewissen Charaktereigenschaften wie Hochmut, Unverträglichkeit, Mißtrauen, auch an verschiedenen Gewohnheiten, wenn die Menschen z. B. ungleichen Lebenskreisen entstammen. Selbst geringe Aeußerlichkeiten, dem einen anhaftend, vom andern als lästig empfunden, legen sich gern als eine dünne, aber schwer durchdringliche Scheidewand zwischen Menschen, die ihrer Wesensart nach wohl in enger Gemeinschaft leben

könnten. Nur allzuhäufig mißlingt ja auch sonst das Zustandekommen bedeutender Ereignisse infolge spinnwebzarter Hindernisse, deren Ueberwindung unverhältnismäßig große Kraft und Zähigkeit kosten würde. Die Menschen lieben es, sich an ihre Oberfläche zu verschwenden; ehe sie in kleinen Dingen willig sind, lassen sie leicht die größten zugrunde gehen. Darum stranden viele Freundschaften, die ein besseres Schicksal verdient hätten, an Bagatellen und halb eingebildeten Mißverständnissen.

Es gibt Gefühlsgruppen, die sich gegenseitig ausschließen. Neid und Eifersucht zerstören auch die innigste Gemeinschaft und sind daher nach Möglichkeit von der Freundschaft fern zu halten. An Gelegenheiten, die unweigerlich das Auftreten solcher Gefühle zur Folge haben, mangelt es aber nicht. Niedere Zweckgemeinschaft, Geldgeschäfte, Besitzstreitigkeiten, etwa Liebe zum gleichen Gegenstand, zum gleichen Menschen, erzeugen gewisse typische Stimmungen, gegen die man sich vergeblich wehrt, und beschlagnahmen dadurch mittelbar die Phantasie in einer die Freundschaft dämpfenden Weise. Sie überschatten das Reinmenschliche und lähmen die freie nur von innen her bedingte Entfaltung des Wesens, wie alle soziologisch ausgeprägten Verhältnisse es tun, denen von vornherein bestimmte Seelenlagerungen entsprechen. Auch jene höhere Form des Neides, die in einem Menschen dann entsteht, wenn ein andrer, von Natur aus mehrbegabter Mensch, der gleichen Tätigkeit obliegt wie er, übt einen störenden Einfluß auf ihre Freundschaft aus.

Mitunter trägt die Freundschaft, gerade wenn sie auf ihrem Gipfel angelangt ist, den Keim zum Zerfall in sich. Ein Zustand der Ermüdung, der beiderseitigen Unlust tritt ein; man hat sich allzusehr ausgesprochen und bis auf den Grund geleert und erschöpft. Uebersättigung ist die Folge. Die Phantasie arbeitet nicht mehr, denn es bleibt ihr nichts zu erraten übrig, das Gefühl wird stumpf, erschlafft und verkehrt sich in sein Gegenteil. Schonzeiten und gelegentliches Abstandnehmen sind daher ein unbedingtes Erfordernis für die Aufrechterhaltung der Freundschaft. »So wie die Pausen ebenso gut zum musikalischen Teil gehören als die Noten, ebenso mag es auch in freundschaftlichen Verhältnissen nicht undienlich sein, wenn man eine Zeitlang sich mitzuteilen unterläßt.« (Goethe an Achim von Arnim. Weimar, den 22. Februar 1814.) Je inniger der Bund, um so größerer sachlicher Gehalt muß sich in ihm zusammendrängen, damit die Anteilnahme nicht ermattet. Von einer neuen Seite her wird nun begreiflich, daß Selbstentwicklung und stete Ausbildung der typischen Möglichkeiten unentbehrliche Grundlagen des Verhältnisses sind.

Auch allzugroße Aehnlichkeit der Wesensoberfläche (also Gleich-

heit der Vordergrundsneigungen, der Beschäftigungen) wirkt ermüdend und trennt oft mehr als sie verbindet. Vielleicht ist der Reiz des Andersseins in den äußeren Schichten notwendig, damit die Menschen ungehindert in den Tiefen zusammenstoßen und verweilen können.

Der Verlauf einer Freundschaft kann es mit sich bringen, daß, trotz aller Uebereinstimmung und Wärme des Gefühls, Befreiung von ihr für den einen der beiden Menschen zur sittlichen Notwendigkeit wird, dann nämlich, wenn die enge geistige Gemeinschaft mit dem andern zur Bedrohung der eigenen Selbständigkeit führt. Die Ausweitung der typischen Möglichkeiten zu grundsätzlichen Stellungnahmen und zum Weltbegreifen bedarf bei noch sich entwickelnden Menschen zarter, schonender Pflege. Die Anlagen sind vorhanden, um sich am Stoff zu sättigen, und ein geheimnisvoller Instinkt weist der Seele den Weg der Erfüllung. Dies allmähliche Wachstum vollzieht sich am besten unter dem wohltätigen Schutz des Dunkels, denn alles kommt darauf an, daß die Ausdehnung des Wesens auch tatsächlich eine Verwirklichung der eingeborenen Ansätze ist und nicht ein Erzeugnis von außerhalb der Seele gelegenen Keimen. Insoweit Freundschaft auf gegenseitiger verständnisvoller Anregung beruht, fördert sie auch die Icherweiterung. Geist, Triebe, Sinne jedes einzelnen kommen in schnelleren Umlauf und berühren an mehr Punkten das Mannigfaltige. Das Verhältnis wirkt in diesem Sinn, solange es im Gleichgewicht ist, beide Menschen nehmend und gebend nebeneinander wandeln. Ist aber der eine im Gegensatz zum andern schon bis zu einem gewissen Abschluß in der Entwicklung seiner Grundanlagen gediehen, so muß er unbewußt auch die Kraft der gewonnenen Selbstsicherheit ausüben, und der Zurückgebliebene unterliegt einem Einfluß, dem er nichts Gleiches entgegenzusetzen weiß. Den noch Tastenden demütigt diese Einwirkung, vergewaltigt und hemmt ihn auf Schritt und Tritt und Ressentiment bemächtigt sich seiner. Wider seinen bewußten Willen drängen sich Handlungen, Gedanken, Werturteile des Freundes immer wieder in seine Phantasie ein und überwuchern die eigenen Ansätze. Der Instinkt wird unsicher, die Seele gerät in Abhängigkeit, Ohnmachts- und Schwächegefühle sind die Folge. Dem Freund seinerseits bleibt nichts anderes übrig, als sich seiner Natur gemäß auszuwirken. Jedweder Versuch, das Verhältnis künstlich einzurenken, würde es nur noch mehr verfälschen. Entschlossener, zeitweiliger Bruch bringt die einzige Rettung.

Wir gelangen durch diese Betrachtung zu einer ergänzenden Einsicht in das Wesen der Freundschaft. Sie ist die auf vereinter Entwicklung der typischen Möglichkeiten beruhende Gesinnungs- und Idealgemeinschaft *freier, unabhängiger* Menschen. Sich

gemeinsam entfalten, ohne sich aneinander zu verlieren, sich hinzugeben, um sich erweitert zu besitzen, zur Einheit zu verschmelzen und doch getrennt für sich bestehen zu bleiben: dies ist das Geheimnis des Bundes.

Von den typischen Phasen in dem Verlauf der Entwiklung eines jeden Freundschaftsverhältnisses wie von den verschiedenen Arten der Freundschaft wird noch besonders zu reden sein.

Notizen.

Immanuel Kants Werke. Gesamtausgabe in zehn Bänden und zwei Erläuterungsbänden. Herausgegeben in Gemeinschaft mit Hermann Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann von **Ernst Cassirer.** (Bisher erschienen Bd. I—VII.)

Die Vorzüge der vorliegenden Kantausgabe sind den früheren Ausgaben gegenüber zunächst äußere: eine prachtvolle, den Ansprüchen eines raffinierten Geschmackes Rechnung tragende Ausstattung, ausgezeichneter Druck und ein geringer Preis, der zu dem Gebotenen nicht im Verhältnis steht. Sie sind zweitens mehr innerlicher Art: sorgfältige Textrevision, Vermeidung früherer Druckfehler, Versehen und unnötiger Korrekturen, Angabe aller Lesarten und Aenderungen in einem besonderen Apparat, so daß die Ausgabe ohne Verunstaltung des Textes wissenschaftlich den Vergleich mit der besten bisherigen Ausgabe aushält. Sie sind drittens inhaltlicher Natur: ungedruckte Schriften werden veröffentlicht. Ich nenne da ein Manuskript Kants über Kästners Abhandlungen (Kantische Handschrift in Faksimile-Druck), ferner die auf Kantischen Manuskripten beruhende, eine Ergänzung zur Streitschrift gegen Eberhard bildende Schulzesche Rezension des zweiten Bandes von Eberhards Philosophischem Magazin (Bd. VI), vor allem aber die erste Einleitung zur Kritik der Urteilskraft, welche bislang nur auszugsweise mit Auslassung wichtiger und interessanter Stellen unter dem nichtssagenden Titel »Ueber Philosophie überhaupt« veröffentlicht war (Bd. V).

Diese erste Einleitung ist nicht nur wichtig zum Verständnis der zweiten Einleitung, welche bekanntlich auf Fichte sehr stark gewirkt hat, wir haben hier in der Reduktion der ersten Fassung auf die zweite nicht nur ein bedeutsames Beispiel für die Arbeitsweise Kants, sondern die Einleitung ist wertvoll für das Eindringen in die Kritik der Urteilskraft und das Kantische System überhaupt und daher auch systematisch interessant.

Man versteht aus der ersten Einleitung deutlicher Ursprung und Form der Kritik der Urteilskraft. Die erste Einleitung ist zunächst propädeutisch, d. h. sie will nur einführen in das vorliegende Werk, die zweite ist sofort enzyklopädisch, d. h. sie will gleich die Eingliederung der Lehre in ein vorliegendes System vollziehen. Es geht aus der ersten Einleitung hervor, was durch die zweite bestätigt wird, daß nämlich die Kritik der Urteilskraft von Kant nie als ein Glied des systematischen Aufbaus, sondern nur als ein Glied der Kritik gedacht war. In den

»doktrinalen« Aufbau gehört außer der einleitenden formalen Logik nur die Metaphysik der Natur und der Sitten. Eine Aesthetik gehört nicht da hinein. »So kann es nicht eine Aesthetik des Gefühls als Wissenschaft geben« (Bd. V, S. 202). Die Kritik der Urteilskraft gehört dem kritischen, Kants Ansicht nach vorbereitenden Teil der Philosophie an; so bildet sie einen Teil der »Kritik der reinen Vernunft«. Nur aus dieser Einstellung ist die Kritik der Urteilskraft zu verstehen. Kant wollte in ihr keine Aesthetik als Glied eines Systems liefern. Die erste Einteilung, die zur Kritik der Urteilskraft führt, ist die der oberen Erkenntnisvermögen in Verstand, Urteilskraft, Vernunft, die zweite die Einteilung der Gesamtvermögen des menschlichen Gemüts in Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, Begehrungsvermögen.

Wenn also die zweite Einleitung den Gedanken der Vermittlung in den Mittelpunkt stellt — »Von der Kritik der Urteilskraft, als einem Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen«, »Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urteilskraft« — so wird dieser Gedanke der Vermittlung, ebenso wie die Verkoppelung der ästhetischen Urteilskraft mit der teleologischen, welche rein systematisch betrachtet eine große Schwierigkeit enthält, aus der ersten Einleitung wesentlich verständlicher.

Die Veröffentlichung dieser Einleitung ist deshalb ein Verdienst, wie die Ausgabe selbst ein Verdienst und der Arbeit wert ist, die auf sie verwandt wurde. H.

Philosophische Kunstwissenschaft von Dr. Erich Bernheimer. Heidelberg 1913. Verlag von Carl Winter.

Ein ernsthaftes wissenschaftliches Buch, das nicht eigentlich der Philosophie gehört, aber doch in seiner Problemstellung für die Philosophie von Interesse ist. Es nennt sich Kunstwissenschaft und will keine Philosophie der Kunst oder Aesthetik bringen. Diese Kunstwissenschaft stellt sich die Aufgabe eines Kampfes gegen zwei Fronten, nämlich gegen den ästhetischen Dogmatismus und gegen den ästhetischen Nihilismus. Die Aufgabe der Aesthetik ist nach Auffassung des Vf. verfehlt, sofern sie darauf ausgeht, eine immer geltende Art der Kunstbetrachtung aufzuweisen. Eine solche läßt sich nicht für alle Zeiten und für alle Menschen feststellen, da die Betrachtungsweise nach den gegebenen Voraussetzungen wechselt und auch das Individuum selber dem Wechsel unterworfen ist.

Es gibt keine unbedingten allgemeingültigenNormen der Kunst, wohl aber bedingte Kunstnormen. Man kann lehren, wie der Künstler ein Werk gestalten muß, um eine bestimmte Wirkung zu erzielen oder wie der Betrachter sich verhalten muß, um einen bestimmten Kunstgenuß zu erreichen. Hierfür lassen sich relativ gültige Regeln aufstellen. Wenn wir auch wissen, daß es kein Absolutes gibt, so läßt sich doch ein Relatives aufweisen, das unter bestimmten Bedingungen das relativ Beste ist. Dadurch entgehen wir jenem Historismus der Kunstauffassung, der behauptet, daß alles gleichberechtigt und der Wert etwas sei, worüber man nicht streiten könne.

Auf drei verschiedenen Wegen kann das Wesen der Kunst ergründet werden, nämlich entweder so, daß man vom Kunstwerk oder vom Künstler oder endlich von der Kunstwirkung ausgeht Die erste Problemstellung setzt sich ein unmögliches Ziel, wenn sie darauf ausgeht, als Wertwissenschaft den Wert des Kunstwerkes unabhängig von der Wirkung, die es auslöst, inhaltlich zu beschreiben und so Muster von Kunstwerken aufstellt, die für alle Zeiten gelten sollen und aus denen die Regeln des Kunstschaffens abzuleiten sind. Inhaltliche Wertwissenschaft kann man nur treiben, wenn man das Zustandekommen des Wertgefühls im Menschen berücksichtigt. Dieses Zustandekommen beschreibt aber die Psychologie. Somit bedarf jede Wertwissenschaft einer psychologischen Grundlegung. Von der Wertwissenschaft unterscheidet der Vf. jedoch ausdrücklich die Werttheorie, die die formale Methode der Wertung feststellt und als Wissenschaft von objektiven Relationen keine psychologische, sondern eine philosophische Disziplin ist.

Desgleichen ist eineAesthetik vom Künstler als dem Schaffenden größten Schwierigkeiten und einer Fülle von Täuschungsmöglichkeiten ausgesetzt. Denn zweifellos ist für Nichtkünstler der Schaffende sehr viel schwerer zu verstehen als der ästhetische Betrachter. Gewollt oder nicht gewollt, legen wir in den Künstler leicht etwas Fremdes hinein, und die Selbstzeugnisse des Schaffenden beruhen vielfach auf Täuschung. Schließlich schafft der Künstler doch auch für das Publikum, d. h. er will durch sein Werk Wirkung erzielen. Das führt uns aber wieder auf die psychologische Fragestellung: wie kann das Kunstwerk auf den betrachtenden Menschen wirken?

So geht Bernheimer von der Kunstwirkung aus und will den Zweck derKunst darin sehen, Genuß zu bereiten. Es gibt auch Nebenwirkungen der Kunst, wie Bildung und sittliche Förderung, aber der Genuß ist doch augenscheinlich der Zweck, um dessenwillen die Einrichtungen der Kunst bestehen.

Aus dieser ganzen Problemstellung ist es deutlich, daß der Vf. an der Kunst kein philosophisches Interesse nimmt. Seine Betrachtung ist seinstheoretisch, nicht werttheoretisch. Es kommt ihm auf die tatsächlichen Einwirkungen an, die wir von Kunstwerken erfahren, aus denen er dann auf generalisierendem Wege seine Normen der Kunstbetrachtung entwickelt. Es kommt ihm nicht auf den eigentümlichen ästhetischen Idealzustand an, in dem sich die künstlerische Betrachtung vollenden soll, wie ihn etwa Kant in der Kritik der Urteilskraft aufweist. Er forscht nicht nach dem Idealbegriff des Künstlers, sondern nach der Fülle des Schaffens und seiner Sondergestaltungsmöglichkeit, nicht nach dem Sinn der Kunst, sondern nach der Mannigfaltigkeit seiender Kunstwerke und der Art ihrer Wirkung.

Wenn somit dieses Buch die Philosophie der Kunst auch nicht unmittelbar bereichern kann, so vermag es ihr doch manche wertvolle Anregung zu geben, da Bernheimer mit inniger Anteilnahme und tiefem Ernst seinen Problemen nachgegangen ist, und wir müssen lebhaft beklagen, daß ihn ein früher Tod seinem Arbeitsfelde entrissen hat. Es

war wohl noch manches Gute und Wertvolle von ihm zu erwarten.

R. M.

Ein neues Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft. Wie schon früher einmal, so hat auch diesmal wieder Professor Dr. Carl Güttler von der Universität München der Kant-Gesellschaft in hochherziger Weise die Mittel zur Stellung einer neuen Preisaufgabe — es ist die achte Preisaufgabe der Kant Gesellschaft — zur Verfügung gestellt. Das ebenfalls von Professor Dr. Güttler formulierte Thema lautet: »Kritische Geschichte des Neukantianismus von seiner Entstehung bis zur Gegenwart.« Preisrichter sind die Herren Geheimer Hofrat Prof. Dr. Falckenberg in Erlangen, Prof. Dr. Theodor Elsenhans in Dresden und Prof. Dr. Max Frischeisen-Köhler in Halle. Der erste Preis beträgt 1500 Mk., der zweite 1000 Mk. Doch kann unter Umständen die Gesamtsumme von 2500 Mk. einer einzigen, besonders wertvollen Arbeit zugewiesen werden. Die Erläuterungen und die Angabe über die Bedingungen für die Bearbeitung des Preisausschreibens versendet auf Wunsch unentgeltlich der stellv. Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstraße 48, an den sich die Interessenten wenden wollen.